عِلمُ الکلام

حجۃ الاسلام امام غزالیؒ

سنگِ میل پبلی کیشنز
چوک اُردو بازار ○ لاہور۔۲

عِلم الکلام

حُجّۃُ الاِسلام ابُوحامِد مُحمّد غزالی رحمۃ اللہ علیہ

سنگِ میل پبلی کیشنز
چوک اردو بازار ○ لاہور-۲

نیاز احمد
نے الکتاب پرنٹرز سے چھپوا کر
سنگ میل پبلی کیشنز سے
شائع کی۔

قیمت [illegible]/- روپے
کتابت :۔ محمد اشتیاق زاہد لسیروری

علم الکلام

قارئین کرام کے پیش نظر اس وقت حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی علم الکلام کے ضمن میں مشہور کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد کا اردو ترجمہ ہے۔ پیشتر اس کے کہ ہم اس کتاب پر چند سطور بطور تبصرہ کے لکھیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام پر مختصر انداز میں روشنی ڈالیں کہ اس علم سے مراد کیا ہے اور وہ کون کون سے محرکات تھے جن کی بنا پر علم الکلام کا جاننا ازبس ضروری ہے۔

دنیا میں عموماً ہر قوم کو مذہب ہر چیز سے عزیز رہا ہے۔ لیکن مسلمانوں کو بمقابلہ دوسرے لوگوں کے مذہب سے گہرا لگاؤ رہا ہے اور ہمیشہ کے لیے رہے گا۔ کیوں کہ مسلمان کسی نسل کسی خاندان کسی ملک اور کسی آبادی کے افراد کا نام نہیں مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا بایہ ضمیر جو کچھ ہے۔ صرف مذہب ہی ہے۔ اگر اہل اسلام کے ہاں سے مذہب کو الگ کر لیا جائے اور اس کی حیثیت کو ختم کر دیا جائے تو قومیت بھی فنا ہو جائے گی۔ اسی خیال کے پیش نظر مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لیے ہر زمانہ میں اپنے امکان سے زیادہ حیرت انگیز کوششیں کیں۔ جب اسلام کے عقائد سرزمین عرب سے باہر نکل کر عجم کے علاقوں میں سرایت کر گئے۔ کیونکہ مسلمانوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارکہ میں ہی اسلامی غزوات کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ تاکہ خداوند تعالیٰ کی وحدانیت کی تعلیم زمین کے چپہ چپہ میں پھیلا دی جائے۔ اور یہ فتوحات سیاسی کا سلسلہ خلیفہ ثانی کے زمانہ میں سرزمین عرب کی حدود سے نکل کر ایران اور روم کے سرحدوں تک جا پہنچا۔ بنو امیہ اور بنو عباس

کے زمانۂ اقتدار میں ان فتوحات میں اور زیادہ وسعت ہوئی تو یونان اور فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہوئے۔

تمام قوموں کو مذہبی بحثوں اور مناظروں میں تمام آزادی مل گئی۔ تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی۔ عیسائی۔ یہودی اور زندیق فرقے۔ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے اور اس صدمہ کا بدلہ لینا چاہا۔ جو انہیں فتوحات اسلام کے زمانہ میں تلوار سے پہنچ چکا تھا۔ انہوں نے انتقام کا قلم ہاتھ میں لیا۔ اسلام کے عقائد پر آزادی سے وہ نکتہ چینیاں کیں۔ جن سے کمزور عقیدہ کے مسلمانوں کے عقاید میں لغزش پیدا ہونا شروع ہوئی۔

اسلامی فوقیت اور برتری کے وقت اس فتنہ کو ہمیشہ کی طرح بزور شمشیر ختم کر دیا جا سکتا تھا۔ لیکن مسلمانوں کی فطری آزاد خیالی نے گوارا نہ کیا۔ کہ مخالفین کے قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علمائے اسلام نے بڑے شوق اور جانفشانی سے فلسفہ سیکھنا شروع کیا۔ تو جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کئے تھے۔ ان ہی سے ان کے وار روکے۔ ان ہی معرکوں کے کارنامے ہیں۔ جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

عرف عام میں علم کلام سے مراد وہ علم ہے جس کے جاننے سے انسان اسلامی عقائد کی تصدیق عقلی دلیلوں سے کی جا سکتی ہے۔ مثلاً امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب قبر کے ثبوت میں یہ برہان قاطعہ دی ہے کہ

فرض کرو۔ ایک آدمی اپنے مکان میں اپنے اعزہ اور اقربا کے درمیان سویا پڑا ہے اسے عالم خواب میں ایک سانپ نے ڈس لیا ہے تو وہ خواب میں سانپ کے ڈسنے کے خوف سے شور و غل کر رہا ہے۔ رو رہا ہے۔ ہائے مرگیا۔ ہائے مرگیا۔ کے جگر دوز نالے کر رہا ہے۔ لیکن اس کے عزیزوں میں سے کسی کو بھی اس کے شور و غل کا کچھ پتہ نہیں ہے۔ وہ بے خبر سو رہے ہیں۔ اسی طرح مردہ کو عذاب قبر ہو گا تو دوسرے مردوں کو اس کا احساس تک نہیں ہو گا۔ اسی طرح اسلامی دوسرے عقائد کو بھی عقلی دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔ علم الکلام کا یہی ایک کارنامہ ہے۔ جو سنہری حروف سے لکھے جانے کے قابل ہے کہ اس نے مخالفین کے مونہوں پر سکوت کی ایسی مہریں لگائیں کہ انہیں اپنی بے بسی کا اظہار کرنا پڑا۔

زیر نظر کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد امام غزالی کی ایک معرکۃ الآرا کتاب ہے۔ جس میں انہوں نے علم کلام کے تمام مسائل کو مفصل انداز میں پیش کیا ہے۔

علم کلام میں بڑے بڑے جلیل القدر فضلاء نے ضخیم کتابیں لکھیں اور ہر ایک نے اپنی دماغی قابلیت اور خداداد لیاقت کا پورا پورا ثبوت دیا ہے مگر ان کی تمام کتابوں کو امام صاحب کی زیر نظر کتاب سے وہی نسبت ہے جو ستاروں کو بدر منیر سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ستاروں کی روشنی ماہ کامل کے سامنے ہیچ نظر آتی ہے۔ اسی طرح امام صاحب کی اس تصنیف منیف کے مقابلہ میں دوسرے افراد کی کتابیں ماند پڑ جاتی ہیں۔

اگرچہ امام صاحب کی دوسری تصانیف کا مرتبہ بھی بہت بلند ہے۔ لیکن اس کتاب میں امام صاحب نے جگر کاوی سے کام لیا ہے اور اسرار بستہ کو عوام کے سامنے پیش کیا ہو۔

یہ امر اہل بصیرت پر واضح ہے کہ شرع اور عقل میں ہرگز تضاد نہیں ہے۔ حقیقت تک پہنچنے کے لیے عقل اور شرع کا ساتھ ساتھ ہونا لابدی امر ہے اس لیے عقل کے طرفداروں کو خیال رکھنا چاہیئے کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو منور نہ کیا جائے تو محض عقل کی بنا پر مذہبی پیچیدگیوں اور مشکل امور کا حل طلب کرنا کوہ کندن اور کاہ بر آوردن کے مترادف ہوگا۔

کتاب کے شروع میں دو تمہیدیں درج کی گئی ہیں۔ پہلی تمہید میں مرقوم ہے کہ علم کلام میں غور و خوض کرنا نہایت ضروری ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار ہوتا ہے۔

دوسری تمہید میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم کلام کے مسائل میں غور و تدبر کرنا ہر ایک شخص کے لیے ضروری نہیں ہے۔

الغرض زیر نظر کتاب امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا ایسا شاہکار ہے۔ جس میں علم کلام کے ذریعہ شریعت حقہ کے تمام مسائل کو دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اور ہر مسلمان طالب علم کا فرض ہے کہ اس کتاب کو اپنے مطالعہ میں رکھے۔ خصوصاً آج کل کے مغرب زدہ مسلمان شریعت کے اوامر و نواہی سے یورپ کی کورانہ تقلید کرتے ہوئے اس طرح بیگانہ ہو رہے ہیں کہ انہیں اسلام سے برائے نام ہی تعلق رہ جاتا ہے۔

انہیں اس کتاب کا مطالعہ مفید ہی نہیں رہے گا۔ بلکہ انہیں گمراہی اور غوایت کے عمیق گڑھے سے نکال کر رشد و ہدایت کی صحیح اسلامی راہ پر گامزن کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو گا۔

کتاب کا اندازِ بیان اچھوتا اور دلچسپ ہے۔ مترجم نے عربی عبارت کے اشکالات کو عام فہم اُردو زبان میں پیش کیا ہے اور اُردو داں حضرات پر بڑا بھاری احسان کیا ہے۔

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والعاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام

علیٰ رسولہ محمد و الہ و اصحابہ اجمعین

جن لوگوں کو خدا نے نورِ ایمان اور ذاتی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنافر اور تضاد ہرگز نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا نہیں کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے عمیق گڑھوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی گرویدہ ہو رہنا پرلے درجہ کی پست ہمتی اور بے وقوفی ہے اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور تمدنی امر کا عقل سے کام لینا کمینہ پن ہی نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔ تقلید اور اتباع میں ظواہر کے دلدادے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا راگ گانیوالے افراط کی پالیسی کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہیئے کہ شرع کا مستند قرآن کریم یا قولِ رسول ہے اور قولِ رسول کی صداقت کو راستی کی کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے۔ اور عقل کے طرفداروں و فلاسفر اور معتزلہ کو خیال رکھنا چاہیئے کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل کرنا کارے دارد۔ عقل تندرست اور صحیح آنکھ کی مانند تصور فرمایئے اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں آنکھ تو بدستور قابل دیکھنے کے ہوتی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بیچاری کالعدم ہوتی ہے اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی

نورانی کرنیں اہلِ ارض پر ڈالتا ہے اور اپنی داد و دہش میں کوئی کمی نہیں رہنے دیتا مگر بے چارے اندھوں کے حق میں دن اور رات دونوں برابر ہوتے ہیں ایسے ہی عقلی حضرات اگر محض عقل ہی کے بھروسہ پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات کو کھولنے کھڑے ہوں گے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دیں گے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ پاؤں مارتے رہ جائیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہیں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

الغرض جیسے آنکھ بغیر سورج کے کسی کام کی نہیں اور سورج ہو اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے۔ ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود۔ فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے ہو رہے اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا اور اصحابِ ظواہر نے شرع کی کچھ ایسے جاہلانہ اسلوب سے تقلید کی کہ اس کے احکام کے مغز نکالنے اور ان کی ماہیات کی تہ تک پہنچنے کی کفریات میں خیال کرنے لگے مگر واہ رے اہلِ سنت والجماعت کہ جنہوں نے دونوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا دخل دے کر غرضیکہ اہل سنت والجماعۃ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان خیر الامور اوساطہا کو پورا دستور العمل بنایا ہے اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہماری اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تمہیدیں اور چار باب ہیں۔ تمہیدات میں تو علم کلام کہ ضروری یا غیر ضروری اس کے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دس دعاوی ہم ثابت کریں گے۔ دوسرے باب میں صفات باری کی اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر بسیط بحث کی جائے گی۔

پہلی تمہید

اس بارے میں کہ علم کلام میں خوض کرنا اور اس کی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری اور مہتم بالشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جن سے نہ دنیاوی ترقی متصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قیمتی گوہر ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بدنصیبی کا باعث ہوتا ہے خواہ وہ امور عملیات کے قبیل سے ہوں یا طلسمات سے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہاں تک ہو سکے ابدی سعادت اور روحانی نجات اور دائمی راحت و خوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی رذائل و قباحتوں سے بچنے کی کوشش کرے۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے لفظوں میں بتا دیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور ان کے اعمال و اقوال و عقائد۔ الغرض ان کی روزانہ حرکات و سکنات اور ہر قسم کے جذبات کو خداوند کریم سے خاص تعلقات ہیں۔ مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اس کا ٹھکانہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں ہوگا اور جو راست گو مسلمان عادل ہوا سے جنت میں بھیجا جائے گا۔

انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ اپنی صداقت اور مامور من اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور مافوق العادت امور پیش کیے ہیں جنہوں نے زمانہ کے نامور عقلاء کو حیرت میں ڈال دیا۔ سوان خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ ان کو سننے سے قبل اس کے کہ ان مافوق العقل امور پر کافی غور و تدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں مسمریزم وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی اور اس میں ایک ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اس کے سابق اطمینان اور قرار کو اٹھا کر خوف اور موت کا فکر، بیقراری، دنیا کی بے ثباتی کا ید اور انقشہ اس کے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوتِ برقی کی طرح ضرور یہ بات کھٹکے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے اور اس تساہل اور بدکرداری، اس تکبر اور رعونت اس اَنَا وَلَا غَیرِی اور اَنَا الحق کی نعرہ زنی کا خمیازہ ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کروفر یہ جاہ یہ دنیاوی وجاہت و عظمت یہ دولت و ثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں اور موت کے بعد واقعات جو اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آنیوالے ہیں۔

انسانی طبیعت کی جبلت ضرور اس پر آمادہ ہو جائے گی کہ اس تکاسل اور بے پروائی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور توشہ قبر اور آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی

ضروریات کو بہم پہنچائے اس کو ضرور یہ بات سوجھے گی کہ حضرات انبیاء علیہم السلام باوجودیکہ انہوں نے اپنی تصدیق کے لیے ہزارہا معجزات وخوارق عادات دکھاتے ہیں۔ ایسے شخص سے صدق و حقیقت میں کم نہیں ہیں جو ہم کو یہ کہے کہ تمہارے گھر میں میرے روبرو ایک شیر ببر یا اور کوئی مہیب درندہ گھس گیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا ورنہ لقمہ اجل بن جاؤ گے۔ ہم اس کی اس بات کے سنتے ہی محض اس بنا پر کہ شیر کا ہمارے اندر گھس جانا ممکنات میں سے ہے، موت کے ڈر سے اندر جانا تو کجا اس کے نزدیک تک جانا بھی گوارا نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ موت ایک دن ضرور آنے والی ہے جب صرف موت کے ڈر سے ہم اس قدر اپنے بچاؤ کی کوشش کریں گے تو موت کے بعد کے واقعات کے متعلق ہیں کیوں نہ فکر دامن گیر ہونا چاہئے اور ضرور ہونا چاہئے یقیناً ہم ان آئندہ پیش آنے والے واقعات کی نسبت جہاں تک ہمارے ذہن کی رسائی ہو گی بحث کریں گے اور سوچیں گے کہ آیا اس قسم کے واقعات کا پیش آنا ممکنات میں سے ہے یا محالات سے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے بہت سے حقوق ہم پر ہیں اگر ہم اس کے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں جائیں گے ورنہ دوزخ میں اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری کے لیے دنیا میں بھیجے گئے ہیں تو اس وقت ہم کو ضرور یہ خیال کرنا پڑے گا کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ متکلم ہے یا نہیں کیونکہ امر ونہی اور عباد کو اوامر ونواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاء کو بہبودی خلائق کے لیے بھیجنا وغیرہ وغیرہ بغیر قوت گویائی کے ممکن نہیں اور اگر متکلم ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اس کو ثواب وعقاب دینے کی قدرت ہے یا نہیں اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک نبی اپنے اس دعویٰ رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اس کا متکلم ہونا اس کا ہر ایک امر پر قادر ہونا ان حضرات انبیاء علیہم السلام کا اپنے دعاوی میں سچا ہونا یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جاویں تو ہمارے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور اس کی ہر ایک دلفریب قوت کا زوال۔ عالم عقبےٰ کی طرف انتقال کا پورا پورا نقشہ اتر آئے گا تو جب یہ سب کچھ ہے تو ان تمام امور یعنی خدا کی ہستی اس کی صفات وافعال انبیاء علیہم السلام کی صداقت وغیرہ سے بحث کرنے والا بھی علم کلام ہے اور اسی کی ضرورت پر اس تمہید میں بحث کرنا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک خدشہ واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو ہم نے مانا کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کی زبانی آئندہ پیش آنے والے واقعات کو سن کر طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے اور تزکیہ نفس اور دنیا کی چند روزہ خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے۔ مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ یہ گھبراہٹ اور رانبعاث جبلت اور مقتضائے طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپ کی گزشتہ مثال دوبارہ ایک شخص کے شیر سے ہم کو ڈرانے کی صورت میں ہمارا اندر نہ جانا اور موت سے ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضا تھا۔ موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضئے عقل اور موجبات شرع پر مفصل بحث کریں گے اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجبات شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور انبعاث میں آپ کو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً مقتضی طبع یا موجبات شرع کی تلاش میں معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آ رہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پر بھی پوری قدرت رکھتا ہو۔ مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے۔ دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا ہو۔ سو جیسے اس شخص کی حماقت و سفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات مذکورۃ الصدر کے اسباب تلاش کرنیوالے کی بلاہت و تنگ ظرفی اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تمہید

اس بارہ میں ہے کہ علم کلام میں خوض و تدبر کرنا ہر ایک شے کے لیے جائز نہیں۔

جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان ادویہ کے ہیں جن سے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے اور جیسے ظاہری طبیب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں یدطولیٰ رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو شفا ہو گی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں صداقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے اگر انکی طبیعت میں روحانی اصول کی کمی ہے تو بجائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اس کے بعد ناظرین کو معلوم کر لینا چاہیئے کہ لوگ چار فرقوں پر منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو خدا کی وحدانیت اور اس کے برگزیدہ رسول اور اس کے اوامر نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لاکر زہد و ریاضت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں۔ انہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ذریعہ سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رخ کر لیا ہے۔ ایسے لوگوں کو اپنی حالت پر رہنا نہایت زیبا ہے۔ علم کلام کے وقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور ان پر سوالات و جوابات کے جھگڑوں میں پڑنا ان کے لیے نہایت خطرناک اور مہیب امر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو خدا کی وحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی اور اگرچہ عربوں میں سے بعض محض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور معجزات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی برحق مانا۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تقلیدی اور برہانی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہیئے کہ اپنی حالت پر ڈٹے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اس کی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑ کر اپنے عقائد کی بیخ کنی نہ کریں۔ کیونکہ علم کلام میں جس تنقید و تحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر براہین قائم کئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارد کئے جاتے اور ان کے کافی جواب دیئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات ان کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ ان کے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جس کا ازالہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہو سکے۔ اسی لیے صحابہ کرام اس فن میں خوض اور اس کے متعلق درس و تدریس نہ کرتے تھے۔ بلکہ زہد و ریاضت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پند و نصیحت میں اپنے گرمی اوقات بسر کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے دیکھا تو آپ نے سخت غصہ کی حالت میں ان کو فرمایا کہ اگلی امتیں اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑ کر ہلاک ہو گئیں۔

دوسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے۔ جنہوں نے اپنی قوت عقل کا یہاں تک ستیاناس کر دیا ہے کہ اس میں حق

کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزاران کو پند و نصیحت کرو۔ نہ ان کے کان سنتے ہیں اور نہ ان کے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے خالی اور سنگ دل تقلید پر مرمٹنے والوں، نالائق جاہلوں کا بیڑا بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر شمشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلواروں اور نیزوں سے نکلتا ہے وہ زبانی اسپیچوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں کی اوراق گردانی کریں گے۔ تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزارہا کفار مشرف باسلام ہوئے اور جہاں مذہبی تنقید کے جلسے منعقد ہوئے۔ وہاں بغیر جنگ و قتال تک نوبت پہنچے اور کوئی تسلی بخش فائدہ نظر نہیں آیا اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اس کو محمول نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس و ناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ اور اولوالعزم بندوں کو عطا کیا جاتا ہے عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمگادڑ سورج کی نورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گبریلے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے حق میں امام شافعی رح نے کیا خوب کہا ہے۔

من منح الجہال علماً اضاعہ	جس شخص نے نااہلوں کو علم سکھایا اس نے علم ضائع کیا اور
و من منع المستوجبین فقد ظلم	جس نے اس کے اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے بھاری ظلم کیا

تیسرا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور اجتماعی طور پر ایمان لائے مگر خدا نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزیٔ ذہن کی استعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے انہیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو ان کے سابق اطمینان اور قرار اور جمعیت طبع کے موجب ہوتے ہیں اور وہ ایسے نرالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو ان کے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں اور بعض دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے لفظ بر لاینحل شبہات سن لیتے ہیں جو ان کے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے ساتھ ان کے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ضرور ہمدردی کرنی چاہیئے۔ مگر جہاں تک ہو سکے اس بارہ میں اقناعی مقدمات اور مسلمات یا قرآن و حدیث اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ عقلی دلائل پیش

کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل جائیں اور ان کی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے۔ ہاں اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

چوتھا فرقہ

ان لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں تو ضلالت کے عمیق گڑھوں میں پڑے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہمک فی الکفر اور ضد کے پکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابلیت واستعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے ان کا راہ راست پر آجانا ممکن ہے۔ بشرطیکہ ان کے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں اور ان کی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا مقتضیٰ ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پُراثر راستے ان کو دکھا دیئے جائیں تو ان کی روحی حالت فوراً سدھر سکتی ہے ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچ لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثتِ انبیاءؑ اور اس کے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض یہی ہے۔ مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لانے میں بڑا ضروری امر یہ ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں جمعیت اور اخلاص کے ساتھ جابرانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کر کے اسلامی حقائق ومعارف انہیں سمجھائے جائیں۔ کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے اس کے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو اور بھی زیادہ جہالت، ضد، ہٹ دھرمی اور کشاکشی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات اور ناگوار امور کے رواج پذیر ہونے بلکہ ان کی طبیعت ثانیہ بن جانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل حق نہایت جابرانہ اور متعصبانہ پیرایہ میں عوام الناس پر اظہار حق کرتے ہیں اور ان کو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس ناجائز اور نامناسب کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دھرمی کی جڑیں اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں اور ان کی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ باوقعت اور صلح کل علماء کو ان کی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب اور غلو کی ایک عجیب نظیر دیکھئے۔ وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کاغذ یا تختی پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد ان کی نسبت قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں۔ اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عناد اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات ان کے ارادوں

ان کے حرکات و سکنات پر پورا پورا قبضہ کر لیا ہے۔ اگر شیطانی بھوت ان کے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور نکما خیال تو ایک بے وقوف سے بیوقوف اور گڈریے کے دل میں بھی نہیں آسکتا۔ حقیقت میں تعصب اور مجادلہ ایک ایسا مرض ہے جس کا علاج بڑے بڑے حاذق طبیبوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علماء اسلام کو تعصب اور جدل کے برے ویرے سے پہلوتہی کرنی چاہیئے اور بجائے اس کے جہاں تک ہو سکے، بردباری، سلوک اور اخلاق سے کام لیں اور عامۂ خلائق کو نہایت تلطف اور رحمدلی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامۂ خلائق میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑے ہیں جس قدر ان سے با اخلاق اور با مروت پیش آئیں گے۔ اور جیسے باپ اپنے اکلوتے بیٹے اور لاڈلے بچے کو نہایت فرط محبت سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتا ہے۔ ویسے ہی یہ بھی ان قابل رحم لوگوں کے آگے اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح کلی اور ملاطفت کے پیرایہ میں پیش کریں تو بہت کچھ بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید

اس امر میں کہ اس علم میں مصروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے۔

علم کلام میں ملکہ تبحر پیدا کرنا اور اس کی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین کے حل کرنے کے درپے ہونا فرض عین نہیں ہے بلکہ فرض کفایہ ہے۔ نہ ہر ایک آدمی اس کی صعوبتوں میں پڑنے کا استحقاق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ ایسا علم ہے۔ جسے بالکل ہی پس پشت ڈال دیا جائے یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں۔ دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہم پہلے محققانہ طور پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کا سب سے بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا ثبت ہونا اور ان کو فسق و فجور کی گندگیوں اور نجاستوں سے پاک کرنا۔ کفر و فساد کے عمیق گڑھوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راہوں پر لانا روحانی مرض کو شریعت محمدیہ کی اکسیر نسخہ جات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی تازہ روح پھونکنا ہے اور بس باقی رہا معتقدات اور احکام غیبیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا اور ان پر جس قدر شبہات ہوں ان کا کھوج تلاش کرنا جو علم کلام کا موضوع ہے یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض ہے جن کے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں یا انہوں نے دیگر اشخاص سے سنے

لے رہوں۔ اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ بہت سے لوگوں مثلاً پہلے اور دوسرے فرقہ کے اشخاص کو علم کلام میں مشغولیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اس کا پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہوسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اس کا حاصل کرنا خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ اسلام کے مخالف شبہات کا اٹھانا اور مخالفین اسلام کے روبرو، اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم کرنا اسلام کا سب سے بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے اور اس قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی ممکنات سے ہے یہ بات بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی شخص اسلام پہ طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے، مسلمانوں کے بہکانے اور ان کو مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پہ کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ہونا ضروری نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اس کا منہ توڑے اور اس کی صداقت پر اسے دندان شکن جواب دے اور نہایت ضروری ہے۔ اس قسم کے واقعات عموماً ہر بڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی آبادی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت موجود رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں کے دلوں سے ان کے شبہات دور کرنے کیلئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت کے نشانات ایسے ہی ہی ہٹ جائیں گے۔ جیسے کسی حصۂ ملک میں طبیب یا فقیہ نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور عملی حالت میں بہت کچھ خرابیوں کا واقع ہوجانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت فقہ اور کلام دونوں سے ہے اور اگر اسے فرصت ہو تو دونوں علوم میں کسی حد تک کافی ترقی کرسکتا ہے۔ مگر خانگی کاروبار یا دیگر خارجی معاملات اسے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سد راہ ہیں اور وہ اس بارہ میں کہ دو علموں میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑ دوں۔ سخت تذبذب کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد پیدا کرنے کا فتویٰ دیں گے کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی کو رات اور دن ضرورت رہتی ہے۔ اور اسلامی عقاید پر اعتراضات کا شاذ ہی پیدا ہونا جس کی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے اس کا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی فوقیت ہے جیسی اسے علم طب پر۔ کہ کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقیہ دونوں موجود نہ ہوں تو جس قدر فقہ نہ ہونے کے باعث انسان کی عملی قوت کو ضعف پہنچتا ہے اور اس کے اندرونی جذبات کی ترقی میں

رہا دنیا میں پیش آتی ہیں وہ بہ نسبت ان جسمانی بیماریوں اور خرابیوں سے بڑھی ہوئی ہیں جو طب کے مفقود ہونے کے باعث واقع ہوئی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ میں تندرست، بیمار، عالم، جاہل، مشہور و غیر مشہور، الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے بخلاف طب کے اگر اس کی ضرورت ہے تو بیماروں کو جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں مریض کو جیسے طب کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اسے سخت ضرورت ہوتی ہے بلکہ اگر طب اسے فائدہ بخش ہو گی تو صرف چند روزہ دنیا کے لیے اور اس پر بھی جو اس کی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے۔ اس سے ایک لمحہ کے لیے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی اور فقہ اس کی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے اچھی طرح سمجھ گئے ہوں گے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتم بالشان علم ہے اور اس کو علم کلام سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے اسی لیے صحابہ کرامؓ اپنی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو نصوص قرآنی سے مستنبط کرنے میں دماغ سوزی کرتے رہے اور مسائل فقہیہ سے انہیں کچھ ایسی غیر معمولی دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنے کو اپنی زندگی کی اعلیٰ غرض و غایت سمجھتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے۔ فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق ہے اور فقہ اس کی نسبت فرعیت کا کام رکھتی ہے مگر علم کلام کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تحقق تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو لاحق ہوا ہے۔ جو اسلامی احکام کے متعلق ہو اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کلام تو صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لیے ایک زبردست ہتھیار ہے۔ فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے اور صحت بدنی کے حصول اور اس کے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دھوکہ میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی فضیلت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تمہید

اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔

یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیئے اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہات پر مبنی ہیں، چنانچہ ہم اپنی کتاب محک النظر اور اور معیار العلم میں کسی قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں، مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو تہی کرتے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم

جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کر دیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جاوے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے کیونکہ جہان یا حادث ہوگا۔ یا قدیم مگر دوسری شق یعنی اس کا قدیم ہونا، تو باطل ہے نتیجہ ہوا جہان حادث ہے اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم۔ دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور ملاپ سے ہوا ہے۔ اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے ملائے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا مگر تا وقتیکہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا ربط و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص شروط کا لحاظ نہ رکھا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا ایک محال امر ہے۔ ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب شروط پر ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا یقینی امر ہے اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے دس مختلف نام ہیں جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص جہان کے قدم کا قائل ہے اور ہم اس کے مقابلہ میں اس کے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہوگا اور اگر یونہی ذوقی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا مہین دعویٰ ہے تو اسے مطلوب کہا جائے گا۔ کبھی اس کو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اس کی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں۔ فرع بھی کہا جاتا ہے اس کا کوئی نام ہو جب اس پر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقدمات کو کو خصم تسلیم کرے گا۔ تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اسے اقرار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم

ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے اس کے سوا ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں، مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہان یا حادث ہوگا یا قدیم، مگر اس کا قدیم ہونا باطل، تو نتیجہ ہوا جہان حادث ہے مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شئے محل حوادث ہو وہ حادث ہوتی ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہان بھی محل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ یہ ہوا جہان حادث ہے۔ ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شئے ہے مگر اس کے ثبوت میں مختلف پہلو اختیار کئے گئے ہیں پہلی صورت کی طرح اس طرز کی دلیل کے مقدمات بھی جب خصم تسلیم کرے گا۔ یعنی جو شئے محل حوادث ہے اس کا حدوث اور جہان کے محل حوادث ہونے میں جب اسے کوئی کلام نہیں رہے گی تو خواہ مخواہ اسے حدوث عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم

پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا کو توڑنے الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا۔ مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا پر جرح کرنے کی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے اور جو شئے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے۔ اس لیے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں اور ہم اس کو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے مگر یہ تو محال ہے تو پھر اس امر محال کا مستلزم و آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں (۱) یہ کہ برتقدیر آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کے یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شئے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کے عدم تناہی کی صورت میں دورات غیر متناہیہ کا صاف انکار کر دے۔

(۲) یہ کہ آسمان کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے۔ پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار کی دونوں کی گنجائش ہے مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کرے گا۔ تو پھر اس کو اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چون وچرا کی کوئی گنجائش نہ رہیگی۔

ان تین قسم کے دلائل متذکرہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں کام لیں گے یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ ان دلائل کی رو سے جس شئے کا علم ہمیں حاصل ہوگا۔ اس کا نام مطلوب یا مدلول ہے اور ان کے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لیے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے اور اس کے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اس وقت دو باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ وکبریٰ) کا ذہن میں تصور کرنا اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے اور کون سی حیثیت سے کیوں کر اور کس وجہ سے ہوا ہے پہلے امر یعنی احضار المقدمتین کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی کے لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کنہ میں دو چیزوں کو دخل ہے۔ (۱) احضار المقدمتین فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوا ہے۔

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے بعض نے صرف فکر کو مدنظر رکھ کر اس کی تعریف محض فکر کے ساتھ کی ہے۔

اور بعض نے صرف طلب پر ہی اس کی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفیں ٹھیک نہیں ہیں۔ اس کی صحیح تعریف وہ ہے جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ محققین نے کہا ہے۔ انہ الفکر الذی یطلب بہ من قام بہ علما او غلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ علما حضرات نے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور طرح طرح کی عبارت آرائیوں سے اس کی ماہیت بیان کرنے میں تضیع اوقات کی ہے۔ مگر ان کی یہ طول بیانی اور خانہ جنگی بجز اس کے کہ اور ضروری اور مفید مضامین پر غور کرنے کے سد راہ ہو کوئی مفید

اور دلچسپ امر ثابت نہیں کر سکتی، کیونکہ یہ تو ہر فرد و بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دراصل (دلیل کے ہر دو مقدمات) اور ایک فرع (نتیجہ) ہونے ضروری ہیں۔ نیز اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا پر کوئی دلیل قائم کی جائے گی تو دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہو گا۔ ایک احضار المقدمتین فی الذہن اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیونکر حصول مطلوب کو مستلزم ہوتے ہیں تو اب یہ جھگڑا کہ نظر کی حقیقت تین احضار فی الذہن جس کا نام فکر ہے ماخوذ ہے یا دلیل کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استلزام کی کیفیت کا دریافت کرنا جو ہماری اصطلاح میں طلب کہلاتے ملحوظ ہے۔ بالکل بے سود اور لغو ہے جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور بلا کم و کاست موجود ہیں تو نظر کی ماہیت میں ایک کو دخل اور ایک کو خارج کر دینا کون سی قباحت کا باعث ہے۔ تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کی ماہیت میں داخل کر دو۔ مگر تمہارے ایسا کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا۔ یہ محض ایک اصطلاحی بات ——— و لکل ان یصطلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کس کو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے۔ بعض صرف فکر کو اس کی ماہیت کا مابہ القوام خیال کرتے ہیں اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اس کی تعریف کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور بعض فکر اور طلب دونوں کو اس کی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں نکل کر ان ہر سہ تعریفات میں ایک تعریف کے پہلو کو دبانے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں اور اس کو بڑا مایۂ ناز اور اپنی علمیت کے ثبوت کا اعلیٰ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر کے لیے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس لفظی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرنے کے وقت فکر اور طلب کے دونوں مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں ان کو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہونے

ہیں۔ اگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو ان کے ساتھ مطابق کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں، بہر حال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے۔ وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب ترجیح نے جو حاشیے چڑھائے ہیں۔ وہ کس حد تک قابلِ وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بے شک نتیجہ کے حصول کا اقرار کرنا خصم کو ضروری ہوگا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا فوراً وہ انکار کر دے۔ آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں۔ مگر وہ "لانسلم" کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملا دے گا۔ ہمارے پاس کچھ ایسے وجوہات ہونے چاہئیں جن کے پیش کرنے سے اسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ منجملہ کئی ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ ان کے ذریعے سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

1۔ یہ امور حسیہ ہیں۔ یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لیے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہان میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس لیے جہان کے لیے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہان میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں ایسا مقدمہ ہے جس کا ہم حواس ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دار البقا کی طرف سدھارتا ہے۔ کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں اور بادل گرجتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں۔ بجلی کڑکتی ہے۔ سخت طوفان آتے ہیں۔ طرح طرح کی مکروہ اور اچھی اچھی آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے۔ کوئی بدنما وغیرہ وغیرہ۔ علیٰ ہذا القیاس وجدانی کیفیات جیسے غم و خوشی۔ تکلیف و آرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہیں۔ الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر و انقلاب کا سلسلہ شروع ہے اور شروع رہے گا۔ ایسے حسی امور کی نسبت کسی خصم کو انکار کرنے کا موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔ وہ امور ہیں جو صرف عقل ہی کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ

جہان حادث ہے۔ کیونکہ ایسی شے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے اور جہان بھی ایک ایسی شے ہے جو حوادث سے پہلے موجود نہ تھی نتیجہ یہ ہوا کہ جہان حادث ہے۔ اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شے حوادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جو چیز حوادث سے پہلے ہوگی وہ یا تو ان کے ساتھ ہوگی یا ان کے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اس کا حادث ہونا ظاہر ہے۔ اگر کوئی عقل کا اندھا اس کا انکار کرے تو بداہت کا منکر ہونے کے علاوہ پرلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہمیں تواتر کے ذریعے سے پہنچے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمدؐ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں جس نبی نے معجزات دکھائے ہوں وہ برحق نبی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ اس دلیل پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس کا پہلا مقدمہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزات دکھلانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے۔ اس کی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآن مجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے خصم نے اقرار ظاہر کیا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو اسے یوں کہیں گے کہ جیسے مکہ معظمہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ، حضرت عیسےٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا تم کو بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے اور تمہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ویسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی ہمیں بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہو چکا ہے اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے جس کے مقدمات حس عقل تواتر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں۔ کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے۔ دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا دینا جو دیگر امر کے ثابت کرنے کے لیے قائم کی گئی ہو۔ کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں ہم حدوث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے ثبوت پر کہ جہان کے لیے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے نتیجہ دلیل بن چکا ہے۔ جزو دلیل

گردانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جہان حادث ہے اور ہر حادث کے لیے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ ہوا جہان کے لیے خالق ضروری ہے۔ دیکھیے حدوث عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اب اس دلیل کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے۔ وہ خدا کی مشیت سے ہے۔ نتیجہ ہوا معاصی خدا کی مشیت سے لوگوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ حس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے اور اگر غور طلب امر ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے موجود ہوتی ہے۔ اس میں اگر خصم کو انکار ہوا تو ہم اس کو یہ کہیں گے کہ اس قول ماشاء اللہ کان و مالم یشالم یکن پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائے گا۔

۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کیے جائیں جو کہ خصم کے نزدیک مسلم ہوں۔ اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں اور حسیات، عقلیات اور متواترات میں سے نہ بھی ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لیے اگر ہم ان کو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ خصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی۔ اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دیئے ہیں جن کی وجہ سے دلیل کے انکار کرنے کی خصم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ ان میں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو خصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون و چرا کی گنجائش نہیں رہتی۔ مگر عموم فائدہ کی جہت سے متفاوت ہیں۔ حسیات۔ عقلیات اور سمعیات بغیر ان لوگوں کے جو مسلوب العقل، مسلوب الحواس ہوں، ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں جو امور آنکھ سے دیکھے یا کانوں سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بہرے کے آگے پیش کیے جائیں تو اس کے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہوں گے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوئے ہیں وہ صرف ان کے حق میں مفید ہوں گے جن کو تواتر کے ذریعہ معلوم ہوتے ہوں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض ان سے بالکل ناآشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا فتویٰ قتل المسلم بالذمی کے بارے میں ان کے متعدین کو تواتر کے ذریعہ سے پہنچا ہے۔ مگر

دیگر آئمہ کے مقلدین تک بذریعہ تواتر یہ فتویٰ نہیں پہنچا اس کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں جو اکثر فقہا کو ان کا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزا بنائے گئے ہیں صرف ان لوگوں کے لیے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تغیرات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں اور خصم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لیے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں اور ناظرین کو کتاب کے مضمون کیطرف توجہ دلاتے ہیں۔

اس باب خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے گی اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کرینگے

پہلا دعویٰ

۱- خدا کی ہستی کے ثبوت کے متعلق ہے

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے کہ ہم دنیا میں ہزارہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں ان میں سے بعض تو ایسی ہیں کہ اگر ان کی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی چیز اور مکانِ خاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ مثلاً ہوا اور آگ اوپر جانے کی مقتضی ہیں اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ ان کی ماہیات۔ مکان مخصوص کے اقتضاء یا عدم اقتضاء سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی۔ سفیدی، سرخی، خوشبو، بدبو، غم وخوشی۔ شجاعت، بزدلی وغیرہ وغیرہ۔ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں اور مختلف اشیاء کی پیوستگی سے ان کی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جواہر فرد یا اجزاء لاتیجزی کہتے ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی ہیں جیسے انسان۔ گھوڑا۔ گدھا۔ کتا۔ خچر وغیرہ وغیرہ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر متجزی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدون کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی سفیدی۔ سرخی۔ سبزی وغیرہ وغیرہ۔ یہ اشیاء اعراض

کہلاتی ہیں اور بعض خود بخود موجود ہیں۔ وہ صرف ایک ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جواہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں متکلمین اور فلاسفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے مگر اجسام اور اعراض کی موجودیت کا ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ موٹی سے موٹی سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کیلیے غور و فکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی موجودیت میں اس کو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں۔ اور علمی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسی کو نہیں سمجھتے۔ ہم ان کے مقابلہ میں دیگر اعراض کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ہم صرف ان کے اس انکار اور شور و شغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعراض کی موجودیت ثابت ہو گئی اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعراض سے۔ پہلی شق تو باطل ہے تو اب آپ کا یہ شور و شغب اعراض میں سے ہوا جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور ان کی موجودیت ناظرین کو معلوم ہو گئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین و آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادث کے لیے کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ہونا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لیے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جس کے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادث کے لیے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے دونوں مقدموں پر ردّ و قدح ہو سکتی ہے۔ جب خصم نے دوسرے مقدمہ پر جرح کی تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ ایسا بیّن اور ظاہر امر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کسی کو اس کے تسلیم کرنے میں کہ حادث ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اس کا موجود ہونا۔ اب ہم پوچھتے کہ جس وقت ایک چیز معدوم تھی تو اس وقت اس کا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہو گئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے۔

جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو اور اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کے یہ معنے ہیں کہ بلحاظ اس کی ماہیت کے اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ اگر معدوم ہے تو محض اس وجہ سے ہے کہ اس کی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اس واسطے کہ اس کی علت موجود ہوئی ہے۔
الغرض ممکن کی اگر ماہیت کو ٹٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضاد سے خالی ہوتی ہے اور اس کی ماہیت میں اس قدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرجح وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردہ عدم میں مستور رہتی ہے اور اگر مرجح موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔
جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہٖ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود۔ تو اب اس کی موجودیت کے لیے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کو عدم ازلی کے پنجرے سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے اور اس کا ذلیل اور ناپاک پٹہ اس کے گلے سے اتار کر وجود کا دلربا ہار پہنا دے اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ورنہ خفتہ را خفتہ کے کند بیدار" والا مقولا صادق آئے گا۔ کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اس کا وجود عدم اور دونوں اس کے حق میں یکساں ہیں تو دوسری چیز کے لیے وہ کیونکر علت اور مرجح کہلانے کا مستحق ہو سکتی ہے۔ بس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کرے گا تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ دنیا بیشک حادث ہے اور اس کے حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے۔ مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اتنا جتانا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیأ میں سے صرف اجسام ہی کو ہم لے کر ان کا حدوث کریں گے اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائے گا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا۔ کیونکہ اجسام اور اعراض امکان میں دونوں برابر ہیں اور جب ایک قسم کی ممکن چیزیں حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہوگا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کے محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلول کا حادث ہونا روز روشن کی طرح ظاہر ہو جائے گا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کونسا خفا رہ جائے گا۔
اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں۔ کیونکہ یہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے۔ نتیجہ ہوا اجسام حادث ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر جرح ہو سکتی ہے۔ اس لیے ان دونوں کے اثبات کے لیے ہم کوشش کرتے ہیں۔ پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر اجسام ہیں ان میں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں۔ اس لیے اجسام محل حوادث ہیں۔

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں اور اعراض کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بڑی بڑی ضخیم اور مبسوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراضات اور ان کے جوابات کی سلسلہ بیان کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس چھیڑ چھاڑ کا نتیجہ بجز تضیع اوقات کے اور کچھ نہیں۔ اعراض کا وجود نظریات میں سے نہیں ہے تاکہ ان کے وجود پر کافی بحث کی جا سکے۔ ہر ایک آدمی تکالیف۔ بیماریاں، بھوک، پیاس سردی، گرمی، خوشی غم وغیرہ وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں پہلے تکلیف ہوتی ہے تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ ان تمام چیزوں کا نام اعراض ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی ہیں۔ یہ بات مطلق اعراض کے متعلق تھی۔ اب خاص کو حرکت و سکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں (وھو ہذا)

ہمارا روئے سخن زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے۔ اور یہ لوگ عالم کے اجسام کو دو قسم پر منقسم کرتے ہیں (۱) آسمان اور (۲) عناصر اربعہ یعنی پانی۔ مٹی۔ آگ اور ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ ان کی مجموعی حرکت قدیم ہے اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

اربعہ عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر بھرے ہوئے ہیں اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور بے بھی قدیم، ان کی صورت اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر ان کا توارد ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جاتے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا حرارت سے آگ بن جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بن جانا۔ آگ کا ہوا ہو جانا۔ پانی کا پتھر بن جانا۔ پتھر کا پانی بن جانا وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک مسلّم ہے۔

فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں نباتات اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں پس ثابت ہوا کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریر بالا سے کسی قدر آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت و سکون ان میں حلول کئے ہوئے ہے مگر ہم صرف اسی قدر پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر مزید روشنی ڈالنی چاہتے ہیں کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے۔

ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتداء سے ساکن چلی آتی ہو۔ اس کو حرکت کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا سکون قدیم قدیم ہو گا۔ لیکن اگر تھوڑی دیر کے لیے غور کی جائے تو یہ شبہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی استعداد ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی علتوں کی وجہ سے ہے۔ تو جب چیز مذکور کا حرکت کرنا ممکن ہوا تو یہ قاعدہ ہے کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے، جس کے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے تو جب حالت سکون کو اس نے خیرباد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون بھی حادث تھا۔ کیونکہ ہم آگے کسی موقعہ پر ثابت کر دیں گے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ معدوم نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آئی ہے۔ ویسے ہی ابد تک موجود رہتی ہے

اس تقریر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تب ثابت ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت و سکون میں باہم تغایر ہے۔ یعنی جسم اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے کہ جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارض ہے۔ ورنہ ہمارا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہو گا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہ جسم کی نفی ہونی چاہئے۔ سکون اور جسم کا باہم متغایر ہونا بھی اسی پر قیاس کر لو۔ الغرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت کا اور شے، یہ ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ اس پر یہ اعتراض

وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور حرکت و سکون کی باہم مغائرت تو ہم نے تسلیم کر لی۔ مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ جسم متحرک کے اندر وصف حرکت ابتدا ہی سے چلی آتی ہو۔ صرف اس کا ظہور اب ہوا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں کہ وصف حرکت کا ابتدا سے چلا آنا اور بعد میں اس کا ظاہر ہونا۔ یہ دونوں امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طول طویل قصے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم معترض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے بس صرف اسی سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہو گیا جیسے حرکت و سکون اجسام کی صفتیں ہیں۔ ویسے ہی ان کا جسموں میں ابتدا سے چلا آنا اور پھر کسی وقت ان کا ظاہر ہونا بھی ان کی بالواسطہ صفتیں ہیں اور جیسے حرکت اور سکون کے حادث ہونے سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے، ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حدوث سے ان کی محلیت پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ حرکت کا حدوث قابل تسلیم نہیں۔ جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کر لیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے جسم سے انتقال کر کے اس خاص جسم میں نہیں آتی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت قدیم ہو اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جسموں میں اس کا دورہ ہو یعنی ایک وقت میں مثلاً زید میں حرکت تھی، کچھ دیر رہ کر اس سے علیحدہ ہوئی اور اب عمر میں آ گئی۔ کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہو کر بکر، خالد وغیرہ میں جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے محلول سے علیحدہ نہیں ہو سکتیں۔ ہر ایک عرض کا بقا اور فنا اس کے بقا اور فنا پر موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اس میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا پہنچے۔ زید پر جب پیری کا زمانہ آئے گا تو اس کے بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقعت اور نامی گرامی علماء نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کئے اور اپنی طرف سے اس کے ثبوت میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ مگر وہ اپنی اس غرض میں کامیاب نہ ہو سکے۔ کوئی ایسی زبردست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کر سکے۔ جس سے مخالفین کے دانت توڑ ڈالے جاتے اور وہ ہمیشہ کے لیے سر نہ اٹھاتے۔ اس امر کے اثبات کے لیے ایک دلیل ہم پیش کرتے ہیں جو امید ہے کہ بہت مفید ثابت ہو گی (ہو ہذا)

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے۔ ہماری سمجھ میں ان کو عرض اور انتقال کے معنے سمجھنے میں سخت غلط فہمی ہوئی ہے۔ اگر ان چیزوں کی ماہیت کی تہ تک ان کو پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دور از عقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنے ہیں جسم کا ایک مکان کو چھوڑ کر دوسرے مکان میں جانا۔ اس کی حقیقت دریافت کرنے میں ہمیں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ جسم کی ماہیت کو جاننا۔ مکان کا تصور کرنا۔ جسم کو مکان سے جو خاص تعلق ہے۔ اس کا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اس کو جسم کی حقیقت کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ درحقیقت یہ جسم اور مکان کا مابہ الارتباط ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص ربط اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے۔ ویسے ہی ہر ایک عرض اور صفت کو محل کی ضرورت ہے اور سرسری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے۔ وہی نسبت عرض کو اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہو گیا کہ جیسے جسم باوجودیکہ اس کو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ مکان سے علیحدہ ہو کر دوسرے مکان میں جا سکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے ایک محل سے علیحدہ ہو کر دوسرے محل میں جانا درست ہے بس انتقال اعراض کے قائلین کے اس قول کی بنا صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اس کو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپ کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق مکانی جسم کی حقیقت سے مغائر ہے اور عرض کا تعلق محلی اس کی حقیقت کا عین ہے۔ کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے جدا مانا جائے۔ تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور تعلق ہے ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا۔ ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا (وہلم جرا)

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جب تک غیر متناہی عرض ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ عرض کے لیے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے جسم کے لیے مکان کا ہونا ضروری ہے۔ مگر ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شے کے لیے لازم ہوتی ہے وہ دو طرح پر ہوتی ہے۔ لازم ذاتی اور لازم عرضی

لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود نہ ہو تو دوسری شے (ملزوم) بھی موجود نہ ہو۔ جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا۔ جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی رفوچکر ہو جاتا ہے اور جب سورج افق شرقی سے نمودار ہوتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی آجاتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس جب ذہن میں سورج کا ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی دن کا خیال بھی آجاتا ہے۔ لازم عرضی اس کے بالکل خلاف ہے۔

جسم کے لیے مکان لازم عرضی ہے اور عرض کے لیے محل لازم ذاتی ہے جسم کے لیے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کرتے ہیں اور اس کے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک ہی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ جسم کو ہم مشاہدہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تک دل میں نہیں آتا۔ اسی لیے جسم کے لیے کبھی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر جسم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہو تو اس سے اس کا بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہوگا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید مسجد میں نہیں۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ مسجد میں موجود نہ ہونے سے وہ بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے پس ثابت ہوا کہ جسم کے لیے مکان لازم عرضی ہے نہ لازم ذاتی۔

عرض کے لیے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں متحقق ہو سکتی ہے اور نہ ذہن میں اس کا تصور آسکتا ہے مثلاً زید کا طول یعنی لمبائی۔ زید کا طول خارج میں تب موجود ہوگا جب زید متحقق فی الخارج ہوئے گا۔ وہ ذہن میں بھی اس کا تصور جب ہی آسکتا ہے جو اس کے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے۔ زید کے مرنے سے اس کے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لیے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں اس کا موجود ہونا بدون اس اختصاص کے جو اس کو زید کے ساتھ ہے محال ہے اب اگر یہ مانا جائے

کہ زید کے طول کا زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے تو اس کی علیحدگی اختصاص مذکور کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہو گی اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض کا اپنے محلوں سے علیحدہ ہونا محال ہے۔

اب تک تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے اثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین فلاسفہ کسی حد تک اس کو مانتے بھی ہیں۔ مگر اب ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یعنی یہ بات کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ محل حوادث ہے اس لیے یہ خود بھی حادث ہے۔

اگر عالم کو جو حوادث کا محل ہے قدیم مانا جائے تو اس کے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑیں گے۔ لیکن آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی بنا پر تین خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات کے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ پوری ہو چکے ہیں کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے، زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گذر چکی ہے بالکل درست ہوتا ہے تو جب وہ غیر متناہی ہی ہیں۔ اور پورے ہو چکے کا لفظ بھی ان پر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہوئے اور متناہی بھی ہوئے اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔

۲۔ آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں اس لیے وہ جفت ہوں گے یا طاق، اور یا دونوں کے سوا کوئی اور چیز ہوں گے یا دونوں یعنی جفت بھی ہوں گے اور طاق بھی۔ پچھلی دو شقیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے دس۔ اب دس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے اور طاق وہ ہے جو جفت کے خلاف ہو یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو سکے جیسے نو۔ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہو گا یا نہ ہو گا۔ یا یوں سمجھیے ہر ایک عدد یا جفت ہو گا یا طاق۔ مگر یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو ورنہ پہلی صورت میں اجتماع النقیضین کا قول کرنا پڑے گا۔

ان کا جفت ہونا بھی غلط ہے کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اس میں ایک کی کمی کیا معنے۔

ان کا طاق ہونا بھی باطل ہے کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک کی کمی ہوتی ہے مگر کمی

چیزیں موجود ہوں تو ان کی نسبت ہو جاتی ہے۔ لیکن جب دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کیونکر کم ہو سکتا ہے سو جب آسمان کے دورے عدم تناہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں نہ طاق، اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ ان پر صادق آ سکتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

۲۔ اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑے گا کہ دو غیر متناہی چیزیں ایک اندر ایک دوسرے سے کم اور ایک زائد ہے حالانکہ جب دونوں عدم تناہی میں برابر ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ کم و بیش ہونا جب ہی ہے کہ نسبت لگانے سے کچھ کمی ہو اور اگر کوئی نسبت موجود ہے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے ہیں مگر جب عدم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دورے غیر متناہی ہوں تو وہ غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے سو دیکھئے اور غور سے سنیئے۔

تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ زحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے سو اگر تیس سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ برآمد ہوں گے کیونکہ تیس سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے اور ایک تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہوں گے اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے گی۔ علی ہذا القیاس قمر ان لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارھواں حصہ برآمد ہوں گے اب دیکھ لیجئے۔ زحل، شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں اور قمر کے دورے شمس کے دوروں سے کئی حصے بھی زائد ہے۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک خدا کے مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں حالانکہ خدا کے معلومات بہ نسبت مقدورات کے زائد ہیں کیونکہ خدا کی ذات قدیمہ اس کی صفات قدیمہ ــــــ شریک الباری اجتماع النقیضین ارتفاع النقیضین وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں۔ مگر ان کے پیدا کرنے پر خدا کو مقدور

قدرت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں۔ وہاں خدا کے
کے مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے ہمارا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلوم کو غیر متناہی کہنے سے ہے
بلکہ مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے
خدا دنیا کی مختلف چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ اور وہ ایسی صفت ہے جس کی
وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اس کی ایجادی قدرت کسی حد پر ٹھہر جانے اور آگے
مخلوقات کے ایجاد پر اس کو قدرت نہ رہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا
ہے اور نہ اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں اور نہ ہی اس میں
سے یہ پایا جاتا ہے کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس لفظ مقدورات اللہ تعالیٰ و معلومات غیر متناھیہ
سے خدا کی مقدورات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر ان کی غلطی کی بنا مقدورات اور
معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مؤنث سالم کے صیغے ہوتے ہیں جو بہ
ظاہر اس لیے ان کو یہ مغالطہ لگا۔ مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں۔ نہ
معانی الفاظ کے۔

دوسرا دعویٰ

۲۔ کائنات عالم کے لیے جو سبب اور خالق (خداوند تعالیٰ) ہم نے ثابت کیا ہے اس کا
قدیم ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اس کے لیے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے
گا۔ اور اگر وہ بھی حادث ہے تو اس کے لیے اور خالق تلاش کرنے پڑے گا علیٰ ہذا القیاس
اگر یہی سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور اگر یہ
سلسلہ کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اس کے آگے اور کوئی خالق تجویز نہیں ہو
سکتا۔ تو کائنات نام کا خالق (خداوند کریم) بھی وہی ہوگا جس پر یہ سلسلہ منقطع ہوا ہے اور
راستے میں جو اسباب نظر آتے ہیں۔ وہ سب کے سب وسائل اور وسائط کے درجہ میں
ہوں گے اور بس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اس کے وجود سے پہلے نیستی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ جہاں تک ہمارا امکان ہے ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا۔ سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد ہو سکے گا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کرتے ہیں تو جیسے خدا کی ذات قدیم ہے۔ ویسے ہی یہ صفت بھی قدیم ہو گی۔ اور جیسے خدا کے قدیم ہونے کے لیے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت کے قدیم ہونے کے لیے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہو گی وَھَلُمَّ جرًّا اور تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ

۲۔ جیسے کائنات عالم کا خالق ازلی اور قدیم ہے۔ ویسے ہی اس کے واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہیئے کہ اس کے لیے کبھی فنا اور اس کے وجود کے لیے کبھی زوال نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر زوال کا طاری ہونا جائز ہوا تو جیسے ایک معدوم شے کے وجود کے واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ویسے ہی اس کے وجود کے زوال کے لیے بھی کسی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادث چیز ہے اور ہر حادث کے لیے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہوتا ہے اب مرجح یا فاعل ہو گا یا زوال کی ضد یا خالق کے وجود کے شرائط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا ناجائز ہے کیوں کہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اس کے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہستی رکھتی ہو اور اس کے وجود پر مختلف قسم کے آثار مرتب ہو سکیں یا یوں کہیئے کہ اس پر شے کا لفظ بولا جا سکتا ہو۔ مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ خالق کا عدم ہے جو لاشے ہے معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ بولا جا سکتا ہے مگر ایسی شے ان کے نزدیک بھی ثمرہ قدرت نہیں بن سکتی اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ ھل فعل الفاعل شیئًا کیا۔ فاعل نے کوئی شے پیدا کی تو اس کے جواب میں یہی کہنا پڑے گا۔ ما فعل شیئًا کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح اس کی ضد قرار دی جائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہو گی۔ حادث ہو گی یا قدیم اگر حادث ہوئی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب ہونے کی کیوں کر مستحق ہو گی اور اگر قدیم ہوئی تو اس کی کیا وجہ

ہے کہ ازل سے یہ چیز خالق کے ساتھ چلی آئی ہے مگر پہلے کبھی اس نے اس کے نیست و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اس کی بیخ کنی کے درپے ہوگئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا بھی خالق کے زوال کا مرجح نہیں ہو سکتا، کیونکہ شرط اگر حادث ہے تو حادث چیز قدیم (خالق) کے لیے علت کیوں کر ہو سکتی ہے اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار دیتا ہے اور اس شرط قدیم کے زوال کو کیوں تسلیم کرے گا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجح ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ خالق جیسا ازلی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ

۴۔ کائنات عالم کا خالق جیسا ازلی و ابدی ہے ویسا نہ وہ جوہر ہے اور نہ اس کو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے اب اگر اس کا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو اس کو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اپنے مکان میں سے حرکت کر کے کسی اور مکان کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے الغرض اس صورت میں حرکت یا سکون کے ساتھ اس کو موصوفیت کا رابطہ ہوگا، اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حدثات کا محل بھی حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ متکلمین ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر بولتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کو احتیاج الی المکان سے منزہ اور مبرا سمجھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے لفظ کا خدا تعالیٰ پر صادق آنا گو عقل کے نزدیک کوئی مستبعد امر نہیں مگر ہم کو ایسے اطلاقات سے دو چیزیں روکتی ہیں. لغت اور شرع۔

لغت تو اس لیے کہ لفظ جوہر کو خدا پر اطلاق کرنے سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ یا بنسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا مجاز۔ حقیقت تو صراحتاً باطل ہے اور مستعمل مجاز اس لیے نہیں کہ مشبہ بہ ہیں یا بنسبت مشبہ کے وجہ شبہ [illegible]

غالب ہوتی ہے تو جب خدا میں وجہ شبہ ہے، بہ نسبت مشبہ بہ کے وجہ شبہ کی کمی ہوئی تو اس
کی ذات اقدس میں بڑا بھاری نقص لازم آئے گا۔

اور شرع اس لیے کہ شرع کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جن جن لفظوں کو خدا پر صدق کرنے
کی تعبیر اجازت دی گئی ہے ان کے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پہ اطلاق کرنا ناجائز ہے۔
اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے جس قدر ذاتی اور صفاتی اسماء ہیں ان کا
نام اسماء توقیفی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ

۵۔ خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جن
کو ایک دوسرے کی طرف احتیاج اور ان میں ایک خاص تعلق و ربط ہو۔ تو جب یہ ثابت ہو
چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا، کیونکہ جس پر جسم صادق آتا ہے اس پر
پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے کسی قدر وسیع ہے اور
یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد پر بھی بولا جاتا ہے
اور خود وہ ان کے اور بھی کئی ایک افراد پر اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا ہے اور اس اطلاق
میں جسم کے حقیقی معنے اس کے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی قباحت نہیں
ہاں لغت اور شرع میں یہ فعل بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم کا جسم ہوا تو کسی خاص شکل اور
مقدار میں ہوگا اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارجی امور سے قطع نظر کی جائے تو اس سے
چھوٹا یا بڑا ہونا بھی اس کا ممکن ہے تو اب اس کو خاص شکل اور مقدار دینے کے لیے کوئی
مرجح ضرور ہوگا۔ جس نے اس کو خاص انداز پر پیدا کیا ہے تو اب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ

[illegible] بھی نہیں کیونکہ [illegible]

جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اس میں حلول کرنے والی چیز بھی حادث ہوتی ہے لہٰذا اخلاق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور ازلی و ابدی ہے۔

اگر کوئی عرض سے یہ مراد لے کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تقلید سے منزہ اور مقدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی منکر نہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں مگر نزاع اس میں ہے کہ صانع اور خالق کہلانے کا استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔

جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں تو اس کہنے سے ہماری غرض یہ ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں۔ جس کے ساتھ جملہ صفات قائم ہیں۔ نہ اس کی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑھئی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ نجاریت بڑھئی کی طرف منسوب ہے نہ اس کی صفات کی طرف یا یوں کہیئے کہ بڑھئی وہ خود ہے۔ نہ اس کی صفات۔

اگر کوئی شخص ان مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنے لے کر اس کو خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اس کو لغت اور شرع جواب دے گی۔ عقل کے نزدیک یہ کوئی محال امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ

۷۔ خدا نہ اوپر ہے نہ نیچے، نہ دائیں نہ بائیں، نہ آگے نہ پیچھے۔ الغرض جہات ستہ میں سے کسی جہت کے ساتھ اس کو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات ستہ یہ ہیں۔ اوپر نیچے۔ دائیں بائیں آگے پیچھے۔ عربی زبان میں ان کے یہ نام فوق۔ تحت۔ یمین۔ شمال۔ قدام۔ خلف۔ جہت اور اختصاص کے معنی سمجھ لینے سے ہر ایک آدمی کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جہات ستہ کے ساتھ مناسبت اور تعلق والا معاملہ صرف اجسام اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے جو ذات جسمیت اور عرضیت سے بالا نہ ہو۔ اس کو ان میں سے کسی جہت سے کوئی سروکار نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جہات کی تقیید میں وہی شے آسکتی ہے جو کسی خاص مکان کی متمنی ہو۔ یہ ایک چیز جو کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے پہلے مکان کا لحاظ کر لیا جاتا ہے اور پھر اس کی خصوصیت کا ادراک ہو سکتا ہے۔

کسی چیز کے اوپر ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو سر کی جانب ہے۔ اور نیچے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو پاؤں کی جانب ہے علیٰ ہذا القیاس دائیں یا بائیں جانب ہونا یا آگے ہونا یا پیچھے ہونا۔ تو اب ہر ایک چیز کے کسی جہت میں ہونے کے یہ معنے ہوئے کہ وہ کسی مکان میں ہے مگر کسی اور خصوصیت کو لیے ہوئے۔

کسی شئے کا متحقق فی الجہت ہونا دو طرح پر متصور ہو سکتا ہے ایک یہ کہ اس کو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اس کے بغیر اس کا تحقق محال ہو۔ یہ بات جوہر میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس کی سرشت اور جبلت میں یہ بات داخل ہے کہ جب ہستی کا لباس پہنے تو اوپر ہو یا نیچے دائیں جانب ہو یا بائیں۔ آگے ہو یا پیچھے۔ دوسرے یہ کہ کسی اور چیز کے ذریعے سے جہت میں اس کا پایا جانا ہو جیسے اعراض ان کی بھی نسبت جہات کی طرف کی جا سکتی ہے مگر اس لیے کہ یہ جواہر میں حلول کئے ہوتی ہیں اور وہ کسی نہ کسی جہت بغیر متحقق نہیں ہو سکتے۔

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو جواہر کو ان کے ساتھ ہے جواہر کو ان کے ساتھ جو تعلق ہے وہ ان کا ذاتی مقتضے ہے اور اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے۔ وہ محض عارضی طور پر ہے۔

جب جہت کے ساتھ منسوب ہونے کی ہر دو صورتیں آپ کے ذہن نشین ہو گئیں اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت صرف جواہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری محض اعراض ہی ہی میں پائی جاتی ہے تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا نہ جوہر ہے اور نہ عرض اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا۔ یہ صرف جواہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کرنے کے معنے کچھ اور ہیں جن کی رو سے ہم اس کے لیے کوئی نہ کوئی جہت مقرر کر سکتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جواہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کے ساتھ منسوب کرنے کا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طرح کی ان کے لیے جہات مقرر ہیں۔ اسی طرز پر آپ بھی ۔۔ کے

لیے جہت مقرر کرتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے کے لیے ہم ہرگز تیار نہیں۔ کیونکہ اس قسم کی جہات کا مقرر ہونا صرف جواہر اور اعراض کے لیے ہے۔ فقط اور اگر اس کے علاوہ کسی اور معنے کے لحاظ سے آپ اس کے لیے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جب تک آپ اس کو بیان نہ کریں ہم اس پر رائے زنی نہیں کر سکتے ہیں۔ اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اس کے لیے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا اور جب کسی ایک معنے کی کسی نے تردید کی تو جھٹ پٹ کہہ دیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اس کا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لیے کوئی جہت مقرر نہیں۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ منجملہ جہات ستہ کے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اس کی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب خدا تعالیٰ کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب بالذات نہ ہوگا بلکہ ممکن ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لیے سبب اور مرجح کا ہونا ضروری ہے سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجح ضرور ماننا پڑے گا۔ جو خدا کے لیے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے یا یوں کہنا چاہیے کہ خدا تعالیٰ اپنی جہت کے تقرر میں کسی غیر کا محتاج ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی چیز مستحق ہو سکتی ہے جو تمام وجوہات میں واجب الوجود بغیر کسی کی محتاج نہ ہو۔ حالانکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے کہ خدا کے لیے جہت مقرر ہو جو اشرف الجہات ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ فوق۔ تحت وغیرہ جہات اس وقت مقرر ہوئی ہیں جب سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ زمین نہ تھی نہ قدم نہ سر۔ الغرض کوئی جہت نہ تھی کیونکہ مثلاً فوق و تحت میں سر و پاؤں کا [illegible] ہے تو جب سر و پاؤں والے ہی مفقود تھے تو فوق و تحت کہاں۔

[illegible] ثابت ہو گیا ہے کہ خدا کے لیے کوئی جہت مقرر نہیں ہو سکتی۔ وہ یہ

کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو خواہ مخواہ کسی جسم سے محاذی ہو گا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے کسی جسم سے محاذی ہو، وہ حجم میں جسم سے بڑی ہوتی ہے یا اس سے کم یا مساوی۔ اور کمی بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی چیز موصوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار و اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہو گا مگر اس کے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اس کے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لیے کسی مخصص اور مرجح کو تلاش نہ کرنا پڑے گا۔ اچھا خدا ہوا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ کی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں نہ کر موجود ہوتی ہے وہ ضروری مقداری ہوتی ہے اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض بھی جہات کی طرف منسوب ہوتی ہیں تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں حالانکہ مقداری ہونا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی طرف منسوب ہونے والی چیزیں کہا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اعراض کا جہات کی طرف منسوب ہونا عارضی طور پر ہے۔ سو جیسے جہات کی طرف ان کی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی ان کے عارضی طور پر مقداریت کو تسلیم کرنے میں بھی ہمیں کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دس اعراض دس جواہر ہی میں حلول کر سکتی ہیں۔ بیس میں نہیں۔ سو جیسے جواہر پر دس کا لفظ بولا جا سکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جواہر پر اس لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت فوق میں استقامت پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جاتی ہے تو ہاتھ اور منہ اوپر کو اٹھا کر مانگی جاتی ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لونڈی کو آزاد کرنا چاہا اور اس کے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا کہ اَیْنَ اللّٰہ خدا کہاں ہے اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپ نے فرمایا انہا مؤمنۃ " بے شک یہ مومنہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمان پر نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اس کے ایمان کی تصدیق کیوں کرتے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال بعینہٖ ایسا ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ جب خدا تعالیٰ کعبہ میں موجود نہیں تو پھر نماز پڑھنے والے نماز میں وہ قبلہ کیوں کرتے ہیں۔ در

جب خدا زمین میں نہیں تو اس پر سجدے کیوں کرتے ہیں۔ اور نہایت عجز و انکساری سے ماتھے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام لو جب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے۔ اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہٰذا اس میں بھی کسی خاص ترتیب کی پابندی ضروری ہونی چاہیئے اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جدھر چاہو منہ کر لو۔ اور کوئی مشرق کی طرف منہ کر کے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو۔ کوئی جنوب کو رخ کئے نماز گذار رہا ہو۔ کوئی شمال کی جانب ہاتھ باندھے کھڑا ہو تو یہ نماز کیسی بری معلوم ہوگی ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کوئی عظیم الشان دینی کام اور یہ اس کی بے ترتیبی۔ نماز میں رو بقبلہ ہونے کی اصل غرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں یکجہتی پیدا ہو اور اس سے ان کے نور عرفان اور خلوص محبت اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے جس کی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں۔ تو خدا تعالے نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لیے کعبہ والی سمت کو ہمارے لیے مقرر کر دیا ہے اور اس کی بزرگی و عظمت ظاہر کرنے کے لیے اس کو اپنی طرف منسوب کر کے "بیت اللہ" کا لفظ اس پر اطلاق کر دیا۔

الغرض جیسے رو بقبلہ ہونے میں صدہا حکمتیں ہیں۔ ویسے ہی دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں۔ اس کی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا کا قبلہ ہے اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں صورتوں میں کعبہ یا آسمان میں موجود ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔ نماز کی حالت میں سر بسجود ہونا۔ اپنی پیشانی کو نہایت خفت و تذلیل کی صورت میں خدا تعالیٰ کے آگے رکھ دینا اور دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سرچشمہ ہے وہ یہ کہ انسان کی ابدی نجات کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ خدا کے آگے نہایت انکساری اور فروتنی سے اپنے آپ کو پیش کیا جاوے۔ اور اس کی تعظیم کی یہ حد ہو کہ بغیر اس کے کوئی چیز نظر نہ آئے اور تعظیم انکساری فروتنی اپنے آپ کو ہیچ سمجھنا۔ یہ ہمارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضاء یہ سب اس کے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضاء میں

ایسا باہم ربط ہے کہ اعضا کے متعلق جو جو عبادت کے کام ہیں۔ ان کو بار بار عمل میں لانے سے دل پر ایک خاص اثر پڑتا ہے اور دل میں جوں جوں روحانیت کے اصول قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اعضا میں صفائی اور دوستی کا نور چمکنے لگتا ہے۔ تو جب انسان کی پیدائش کا مقصود بالذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک ذرہ کے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض نورانی چیز ہے۔ اور اس کی پیدائش خاک سے ہے لہٰذا انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرہ کو جو تمام اعضا میں سے خاص شرف رکھتا ہے۔ زمین پر رکھے تاکہ اس کا بدن عقل۔ الغرض اس کی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعظیم دو طرح پر ہوتی ہے۔ دل کی تعظیم اور اعضاء کی تعظیم۔ دل کی تعظیم کا طریق یہ ہے کہ دل میں خدا تعالیٰ کی توحید کا پورا پورا اعتقاد ہو اور دل کے ذریعہ خدا کی علو مرتبہ کی طرف اشارہ کیا جائے۔

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ ان کے ذریعہ اس جہت کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ اور جہات کے ایک خاص اہمیت در شرف رکھتی ہو اور وہ جہت فوق ہے۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے کمالات اور فضائل ظاہر کرنا چاہتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ اس کی بات تو ساتویں آسمان سے بھی بلند ہے۔ اس جگہ آسمان کے حقیقی معنے ہرگز مراد نہیں ہوتے بلکہ آسمان سے استعارہ کے طور پر اس کی بلندی مرتبہ مراد ہوتی ہے۔ ایسے ہی دعا مانگنے کے وقت ہاتھ اور منہ کو آسمان کی طرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ خدا تعالیٰ کی علو اور رفعت شان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بس۔

دعا کی حالت میں اوپر کو ہاتھ اور منہ اٹھانے کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعا مانگنے والے لوگوں کی اصل غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے وفی السماء رزقکم وما توعدون اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اس کے رزق کا خزانہ ہے اس کی طرف دیکھے۔

لونڈی کے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے ایمان

اور وہ کی بہت سے معنے مختص ہو سکتی ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ ہمارا دعویٰ ثابت نہ ہوا کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہر شے امکانی چیز حادث ہے اور ہر ایک حادث کے لیے کسی ایک سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادث نہ ہو اس پر اگر وہ یہ کہے اس قسم کی شے کی حقیقت ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی اور نہ وہ کسی جہت میں ہے تو یہ اشکال لازم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمجھ میں نہ آنے سے اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی حقیقت کو ہماری قوت خیالیہ اور قوت متوہمہ ادراک نہیں کر سکتی تو بے شک یہ بات درست ہے کیونکہ ہماری قوت خیالیہ اور متوہمہ میں وہی شے آسکتی ہے جو جسمانی ہو یا جسم سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شے کے ثبوت پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے۔ ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اس کے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں نہ آسکے درحقیقت اس کی کوئی حقیقت اور ہستی نہیں ہوتی۔ وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی ہستی نہ ہوگی بلکہ ایک موہوم اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا وہ نہ طریقہ اسی نفعہ کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اس کے علاوہ اور بھی ہزارہا اشیاء ہیں قوت خیالیہ میں ان کا انتقاش نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور ثبوت کا مادہ رکھتی ہیں۔ مثلاً علم قدرت۔ آواز۔ خوشبو۔ حیا۔ حلم اور غصہ۔ خوشی۔ غمی وغیرہ وغیرہ۔ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ کو بھی انہی چیزوں پر قیاس کر لو۔ ہماری قوت خیالیہ اس کو ادراک نہیں کر سکتی مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ و ارفع ذات ہے۔

آٹھواں دعویٰ

۸۔ خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن ہو یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جا سکتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے یا ایک آدمی چارپائی پر بیٹھا ہوا ہے خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو۔ تو اس کو مقدار کی تسلیم

کرنا پڑے گا۔ کیونکہ جو چیز جسم پر متمکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی ہے یا اس کے برابر اور کمی بیشی اور مسافات کے ساتھ وہی شے موصوف ہو سکتی ہے جو مقداری ہو۔ الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا عرض ہی کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ کا چونکہ نہ جسم ہے نہ عرض۔ لہذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى خدا عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے ینزل اللہ کل لیلۃ الی سماء الدنیا خدا ہر رات نیچے کے آسمان پر اترتا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں تو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا معنے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علما۔ پہلے گروہ کو اس قسم کے مسائل میں ہرگز دخل نہ دینا چاہیئے۔ ان کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں۔ ان کی حقیقت میں ان کو کسی قسم کا شبہ نہ رہے ان کے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے ان میں اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ شریعت کے موٹے احکام کو سمجھیں اور ان پر عملدرآمد کریں اور بس۔ مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استوا کے معنے پوچھے تو آپ نے کہا الاستوا معلوم والکیفیۃ مجہولۃ والسوال عنہ بدعۃ والایمان واجب استوا کے معنے معلوم ہیں اور اس کی کیفیت مجہول۔ اس کے بارہ میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں توغل اور مغززنی کسی حد تک جائز ہے مگر فرض عین نہیں۔ کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور ممکنات کی جملہ صفات سے منزہ ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب معانی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ بھی مقطعات قرآنی کی مانند متشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حروف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنے کے لیئے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حروف پائے جاتے تو ان کو لغو اور مہمل ہونے کا خطاب دیا جاتا۔ مگر چونکہ باری تعالیٰ کے کلام میں جو فصاحت و بلاغت کے مراتب میں سب سے نہائی مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے مقطعات وارد ہیں۔ لہذا

ان کو متشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر مثلاً آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ینزل اللہ تعالیٰ الی سماء الدنیا لغوی حیثیت سے صحیح معنے اپنے اندر رکھتا ہے یہ جدا بات ہے کہ اس سے اس کے حقیقی معنے مراد لیے جائیں یا مجازی۔ مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے جس قدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنے سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی خداداد لیاقت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پالیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ ـ جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے جاہل لوگ تو مَعَكُمْ کو حقیقی معنے پر محمول کرتے ہیں جو استوا علی العرش کے مخالف ہے مگر علما سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جہلا تو انگلیوں کے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں مگر علما یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آئی ہوئی شے کو جدہر چاہیں پھیر سکتے ہیں۔ ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جدھر چاہے پھیر سکتا ہے الغرض اس سے مراد قدرت علی التقلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے من تقرب الیّ شبراً تقربتُ الیہِ ذراعاً ومن اتانی یمشیُ اتیتہ' ہرولۃ۔ جو مجھ سے ایک بالشت بھر قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس چل کر آتا ہے اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں جہلاء اَتَیْتُہٗ ہَرْوَلۃً سے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متبادر اور معروف ہیں مگر اہل علم یہ شرح کرتے ہیں کہ جو شخص خدا کی توجہ بھی میری طرف مبذول کرے میں اس پر اپنی رحمت ڈال دیتا ہوں اور اس پر انعامات واکرامات کا مینہ برسا دیتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے لقد طال شوق الابرار الی لقائی وانا الی لقائہم اشد شوقاً۔ نیک کار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ ان کے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جہلا لفظ شوق سے وہی معنے لیتے ہیں جو مشہور ہیں یعنی ایسی کیفیت جو انسان کو حصول مطلوب پر مجبور کردے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے۔ شوق اس کی طرف متوجہ ہونے اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے

کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اس میں سے مسبب کے معنے مراد لیے جاتے ہیں، سو اسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں۔ جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رضا کو اپنی طرف منسوب کیا ہے ۔ وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے جو غضب اور رضا کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے۔ انہ یمین اللّٰہ فی الارض جہلا لفظ یمین کے معنے دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اس کا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں ۔ وہ یہ کہ لفظ یمین مصافحہ کے معنے میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے۔ یعنے جب بادشاہ کے ہاتھ کو اس کی تعظیم کے لیے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے حجر اسود کو بھی بوسہ دینا چاہیئے۔

جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح متشابہات میں داخل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کر کے استواء کے معنے بیان کرتے ہیں اور معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اَلرَّحمٰنُ عَلَی العَرشِ اسْتَویٰ میں استواء کو جو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں۔ ۱۔ خدا عرش کو جانتا ہے ۲۔ خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے ۳۔ عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے ۴۔ جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوتا ہے ویسا خدا بھی عرش پہ بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنے عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنے اس جگہ نہیں پھب سکتا۔ کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنے اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے۔ دوسرا معنے عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے۔ بس یہی معنے اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول ینزل اللّٰہ الی السماء الدنیا کے دو معنے

ہو سکتے ہیں۔

۱۔ عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو اور بیہودہ ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس جملہ میں لفظ اہل کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے۔ نزل الملک علیٰ باب البلد یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے جس کے لانے سے ترجمہ یہ ہوگا۔ بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اُترنے کی خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لیے کیوں نہیں گیا تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شکار کھیلنے گئے ہیں ابھی تو صرف ان کا لشکر ہی اترا ہے اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مخبر کے کلام میں سخت تناقض واقع ہوتا ہے اور اس کا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سو اسی قاعدہ کے مطابق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں مَلَک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے۔ جو اللہ کی طرف مضاف ہے۔ اصل عبارت کے معنے یہ ہوا "پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک فرشتہ رحمت نیچے آسمان پر اترتا ہے۔

۲۔ لفظ نزول کا ایک معنے تو مشہور ہے۔ یعنے بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا۔ مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے ۱۔ مہربانی کرنا۔ مخلوق پر رحم کرنا بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا اور طرح طرح کے انعامات انہیں عطا کرنا (۲) مخلوط اپنے مرتبہ سے گرنا تنزل یا ب دیکھنا یہ ہے ان معنوں میں سے کون کونسا معنے خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے پہلا معنے تو نہیں پایا جاتا کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ خاص ہے۔ تیسرا معنے بھی خدا تعالیٰ میں نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے۔ دوسرا معنے بے شک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے سو اس معنے کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ معنے ہوں گے۔ خدا تعالیٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے اس وقت اگر کوئی اس سے بخشش مانگے تو وہ گناہ بخش دیتا ہے۔

ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کا یہ قول رَفِيعُ الدَّرَجٰتِ ذُو الْعَرْشِ

نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے دلوں میں خدا تعالیٰ کی عظمت، ہیبت اور دہشت کا ایسا نقش جم گیا کہ اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لیے دعا مانگنے سے ان کو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہماری کیا ہستی ہے اور اتنی جرأت ہمارے دلوں میں کہاں ہے کہ اس کے روبرو کھڑے ہو کر اپنی حاجتوں کی استدعا کریں۔ دنیا کے کسی زبردست اور جلیل القدر فرمانروا کے آگے کسی کی مجال نہیں ہوتی کہ اس کے دربار میں قرب حاصل کرنے کے لیے ایک انگلی تک اٹھائے۔ بلکہ عموماً دنیا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب ان کے درباروں میں معمولی حیثیت کے انسان جاکر ممکن سے ممکن ذرائع سے ان کی توصیف کرتے ہیں تو وہ ان کو سخت زجر و توبیخ سے اپنے درباروں سے نکال دیتے ہیں الغرض جب صحابہ پر ایک سخت مایوسی کا عالم طاری ہوا — تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ ان کو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیازی کے پرلے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ میں امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں۔ کسی مفلس کا افلاس اس کی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا اور نہ ہی کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اس کی وقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا اور رحمت و برکت نازل کرنے کا وعدہ فرمانا۔ بہ نسبت اس کی باعظمت شان کے نہایت تنزل ہے ان شفقت اور نوازش بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اس کی اس قدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اس کی شان و عظمت کے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اس لیے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک تمام افلاک سے نیچے ہے۔ اور اس کے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اس کی رحمت و کرمت بھی بندوں پر انتہائی درجہ کی ہے یا یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے۔ ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ رات کو سارے خلائق سوتے ہیں۔ اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنے کا اچھا موقع ہوتا ہے۔ خلوت میں جو لطف وصل کا آتا ہے جلوت میں اس کا عشر عشیر بھی نصیب نہیں ہوتا۔

نواں دعویٰ

۹۔ جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی ۔آگ ، آسمان ۔خاک ۔گدھا ۔گھوڑا وغیرہ دیکھنے میں آسکتی ہیں ۔ ایسے ہی خدا تعالیٰ بھی دکھائی دے سکتا ہے ۔

ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہر وقت دیکھا جا رہا ہے یا جس وقت اسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے ۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اس کے ساتھ رویت متعلق ہو سکے اور اس کی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اس کو دیکھنے سے روکے ۔ اگر ہم اس کو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے ۔ جو جو شرائط اس کو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اس کو دیکھ سکتے ہیں ۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کے کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب بغیر پینے کے مستی لاتا ہے بلکہ اس کے معنے یہ ہوتے ہیں کہ پانی پینے سے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے جب آپ کو یہ معلوم ہو گیا کہ خدا دیکھا جا سکتا ہے ۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپ کو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جا سکتا ہے ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کریں گے ۔ عقلی دلائل کو دو مسلکوں ہی میں حصر کر لیتے ہیں ۔

پہلا مسلک

اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے ۔ اس کی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے ثمرے مترتب ہوتے ہیں اس کی ماہیت بھی اس بات سے خالی نہیں اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے ان کی صفات بھی حادث ہیں اور اس کی صفات قدیم ۔ ان کی صفات سے ان کے

حدوث کا پتہ چلتا ہے مگر خدا تعالیٰ ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان الوہیت کے خلاف ہوں اور اس کے حدوث پر دلالت کریں تو اب ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی ممانعت نہ ہوگی جو اس کی شان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں اور اس کے قدم کے مضر نہ ہوں۔

یہ یقینی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کے ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے اور اس کو بھی ہم جانتے ہیں اور اس کو جاننے سے نہ اس کی ذات میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اس کی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی چیز وہاں نظر آتی ہے جو اس کے حدوث پر دلالت کرے۔

رویت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرئی ہونے سے ان کی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے مرئی ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آئے گا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرئی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہوگا اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جہات میں ہونا اجسام اور اعراض کے ساتھ خاص ہے پس لازم آیا کہ خدا تعالیٰ بھی اجسام یا اعراض کے قبیل میں سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرئی ہونے کے لیے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ کسی جہت میں ہو کر مرئی ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرئی ہونے کے لیے جہت میں ہونا ضروری ہے جب تک اس پر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قابل تسلیم نہیں۔ زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے ایسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو۔ لہٰذا خدا بھی مرئی نہیں ہو سکتا۔ کسی کے نہ دیکھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دار و مدار ہے تو خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا فاعل ہے۔ اور ہم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہیئے۔ علیٰ ہذا القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر۔ اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے۔ ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چھ جہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں۔ پس صاف کہہ دینا چاہیئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں بھی اتصال

یا انفعال کی قابلیت ہے کسی نہ کسی جہت میں بھی یہ ضرور ہے۔ حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ ان سب باتوں سے پاک اور منزہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک مسلّم قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ ان کا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے۔ اگر اس میں ذرا بھی درستی کی بو ہو تو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیاز میں متحیز بالذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیبت کا تقاضا کرتا ہے۔ مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے پس لازم آنا چاہیئے کہ اعراض موجود ہی نہیں۔

خدا تعالیٰ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائنات عالم کو بھی دیکھتا ہے۔ حالانکہ وہ بذات خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے سو اگر مرئی ہونے کے لیے جہت میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ وہو صریح البطلان۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرئی وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہو ان کے نزدیک مرئی ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ مرئی آنکھ کے مقابل ہو۔ ان کی یہ شرط بھی غلط ہے شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی۔ کیوں کہ مقابلہ تب ہو۔ جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو یا یوں کہیئے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدمی کی تصویر منقش ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے تم بقدر دو گز اس سے پیچھے ہٹ کے کھڑے ہو جاؤ تو تم کو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پرے نظر آئے گی۔ اگر ایک گز اور پیچھے ہٹ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی پس اگر شیشہ کے اندر تمہاری صورت منقش ہوتی تو تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹنے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیز ہے وہ شیشہ کے بیچ میں حائل ہونے کے باعث دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے اور شیشہ کے روبرو یا نیچے اس کے دائیں یا بائیں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جو شیشہ میں منقش ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روزمرہ کے مشاہدات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں۔ جب تک ان کا

اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے۔ ان کے ممکن الوقوع ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جس کو اپنی صورت کبھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں شیشہ کے اندر داخل ہو کر اپنے آپ کو دیکھ لوں اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں۔ نیز کسی چیز کو دیکھنے کے لیے اس کا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے۔ اس شخص کی اور تقریر تو بالکل درست ہے مگر اس کا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لیے مقابلہ شرط ہے۔ غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ سے اپنا منہ ہرگز نظر نہ آتا۔

دوسرا مسلک

جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے۔ انہوں نے رویت کے معنے نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے بھی ہیں تو سرسری طور پر انہوں نے یہ بھی کہا کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں۔ شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق رویت کے معنے بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں۔ جن کا پایا جانا رویت کے لیے ضروری ہے اور پھر یہ بھی بیان کر دیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا جاتا تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق مجازی طور پر ہو۔

رویت کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک محل۔ یعنی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ مقدار اور جسم وغیرہ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہوگی۔

محل پر چنداں رویت کا دارومدار نہیں کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں
وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت نے رکھ دی ہے آنکھ تو ایک جسم مخصوص
ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی
تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلاں چیز کو دیکھا ہے۔ یہ ایک اتفاقی بات ہے
جو قدرت نے قوت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ) میں رکھ دیا ہے اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جس پر رویت واقع ہوتی ہے۔ سو کسی خاص چیز
پر رویت موقوف نہیں یعنے رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم زید کو دیکھیں تو دیکھنا متحقق
ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اس پر دیکھنا نہ صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط
ہوتا تو سیاہی کو دیکھ لینے سے سفیدی کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ اور رنگ کو
دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ کسی عرض کو دیکھ لینے سے
جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ اطلاق کیا جا سکتا۔ حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق ہے
اور سیاہی۔ سفیدی۔ رنگ۔ حرکت۔ شکل۔ جسم وغیرہ اشیاء پر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور
مبصرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس پر ہماری رویت واقع ہوتی۔ یعنے جس کو محسوس و مبصر کہا جاتا ہے
وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اس کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً آگ
پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ۔

اگر زیادہ غور اور تدبر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جھلک
بھی نظر آتی ہے۔ جس سے اس کی حقیقت کا دائرہ اور بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے رو سے
رویت ہے علم اور ادراک کا ایک قسم ہے جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف تام کا موجب ہوتا ہے
تم آنکھیں بند کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کرو۔ تو اپنے خیال میں اس کی صورت موجود پاؤ گے
اس صورت میں اس کی شکل و شباہت اس کے نقوش۔ رنگت۔ بناوٹ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق
نہ پاؤ گے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرض کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے جب
تم اس کو عالم واقع میں اپنی آنکھ سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت جو اس کی
پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو۔ تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی صورت
جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے اس کی صورت خیالیہ کا بعینہ نقشہ ہوگی۔ اور اس کے ساتھ ہی تم

کشف تام کا موجب ہوگی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی ادراک کا ایک قسم ہے گر یہ منشاء ادراک بننے میں بہت گرا ہوا ہے اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے منشأ ادراک بننے میں بہت بڑھا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ادراک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ ہم کرسکتے ہیں مثلاً آسمان۔ زمین۔ سورج۔ چاند۔ پانی۔ مٹی وغیرہ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم ان کا ادراک کرسکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں اتر سکتیں مثلاً خدا تعالیٰ۔ اس کی صفات قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ الغرض جن چیزوں کے لیے رنگ و مقدار نہیں۔ وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ ادراک کرسکتے ہیں تو کیا اس طرح بھی ہم ان کو ادراک کرسکتے ہیں جس کی پہلے ادراک (تعقل) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو یعنے جیسے رویت میں بہ نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں بہ نسبت ادراک تعقل کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہے اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جس پر استدلال پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی ادراک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں اور اسی معنے کے مطابق ہم خدا کو مرئی کہتے ہیں۔ یعنی خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں۔ تعقل کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑھا ہوا ہو اور وہ رویت ہے۔

ہاں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح کے مشاغل میں پھنسا ہوا ہوتا ہے اور دنیاوی کاروبار میں اس کو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ زہد و مجاہدہ اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے اس لیے دنیا میں اس کے اندر وہ صفائی اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے۔ مگر جیسے پلکیں آنکھ کی تیلی کو دیکھنے سے نہیں روکتی۔ ویسے ہی نفس کے یہ چند روزہ مشاغل اور بدنی تعلقات اس کو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سد راہ نہیں ہوتے۔ آخرت میں جبکہ نفس جسمانیت کی کدورتوں سے پاک و صاف ہو جائے گا۔ اور خالص نورانیت اس میں جھلک مارنے لگ گی تو خدا تعالیٰ کو دیکھ لینا ایسا سہل امر ہو جائے گا۔ جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں۔ ویسے ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے۔ جس سے خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل

شریعت میں خدا کے مرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی ہیں کہ اگر ان کے رو سے خدا کے مرئی ہونے پر اجماع کے انعقاد کا دعوی کیا جائے تو ہرگز مبالغہ پر محمول نہ ہوگا جس قدر اہل علم اور بزرگان دین گذرے ہیں وہ اپنے اپنے زمانہ میں خدا سے یہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ان کو خدا کے دیکھنے کی امید تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہر وقت خدا سے دیدار کا سوال کرتے تھے آپ کے اس بارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جن سے ہر ایک آدمی کو یقین ہوجاتا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑھ کر ہمارے اس دعوی کا بیّن ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے۔ اَرِنِیۡۤ اَنۡظُرۡ اِلَیۡكَ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھا میں تجھے دیکھ سکوں) موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ ان کو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کا مرئی ہونا محال ہے سراسر جہالت اور حماقت ہے یہ کس قدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو تو معلوم ہوگیا کہ خدا تعالیٰ مرئی نہیں ہوسکتا اور اس کا مرئی نہ ہونا اس کی ذاتی صفت ہے۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جن کی یہ شان ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے۔ اس بات کا علم نہ ہو۔ جب معتزلہ کے نزدیک خدا کا مرئی نہ ہونا اس کی صفت ذاتی ہے اور جیسے دیگر صفات کو جاننا موجب ایمان اور نہ جاننا موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا بھی حال ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (معاذ اللہ) کافر اور ملحد ٹھہریں گے

معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونے کا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اس کو جہات سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر آپ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مرئی نہیں ہوسکتی۔ اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم نہ ہوتا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو وہ مرئی نہیں ہوسکتی۔ تو یہ بات شان نبوت سے بالکل خلاف ہے معتزلہ تو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اس کا مرئی نہ ہونا بدیہی امر ہے

نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اس بات کو تاڑ گئے مگر بہت جلیل القدر پیغمبر کو طرز نہ ہے اب آپ کو اختیار ہے چاہے معتزلہ کو جھوٹے اور جاہل تسلیم کر لیں اور چاہے ایک مقدر پیغمبر کو جاہل اور صفات باری تعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا وہ یہ کہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا۔ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں جس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔ نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا یہ کہنا لَنْ تَرَانِی (تم اسے ہرگز نہیں دیکھ سکتا) صاف بتلا دیا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن نہیں۔ نیز وہ فرماتا ہے۔ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ۔ (اس کو آنکھ نہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن ہے مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا۔ یعنے ان کو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا۔ دنیا میں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی چیزیں صرف اتنی ہی معلوم تھیں جتنی خدا نے ان کو جتلا دیں۔ ہر ایک بات کا علم خدا تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

کئی دفعہ یہ بات ہوئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے دعائیں مانگیں اور ان کو اپنی دعائیں قبول ہونے کا بھی یقین تھا۔ مگر خدا نے کسی مصلحت کی وجہ سے ان کو قبول نہ کیا۔

اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لَنْ تَرَانِی کے یہ معنے ہیں کہ تو مجھے دنیا میں نہیں دیکھ سکتا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے مواقع ہوتا ہے۔ آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں تھا اور آپ کو جواب بھی اسی پہلو پر دیا گیا ہے۔ یعنے آپ خدا کو دنیا میں نہیں دیکھ سکتے۔ ہاں اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام آخرت میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں خدا سے درخواست کرتے اور اس کے جواب میں خدا فرماتا۔ لَنْ تَرَانِی تو بے شک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ کے یہ معنے ہیں کہ آنکھیں پورے طور پر اور جملہ اطراف سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ جیسے جسم کو دیکھنے سے اس کی سب خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے

ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد سے باہر ہے۔ وہ چونکہ نورانی ذات ہے لہٰذا آنکھیں اس کو دیکھنے کے وقت پتھرا جاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرئی ہونے میں لوگوں میں عجیب کھلبلی مچ گئی۔ فرقہ حشویہ نے تو خدا تعالیٰ کے لیے جہت کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر کوئی چیز جہاں میں موجود نہیں ہو سکتی جو چیز موجود ہو گی۔ اس کو ضرور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہو گی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالیٰ کو مقدس و منزہ تسلیم کیا ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اس کی مرئی ہونے کا بھی انکار کر دیا۔ محض اس بنا پر مرئی ہونے کے لیے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشویہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام و اعراض کے ساتھ ملا دیا اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ کو بالائے طاق رکھ کر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں حد سے زیادہ اوپر چلے گئے مگر کیا کہنا ہے اہل السنۃ والجماعۃ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بنا پر انکار کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مرئی ہونے کو جائز قرار دیا۔ اس لیے کہ رویت علم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے جس کے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔

انہوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے اور اس کا معلوم ہونا اس کے مرئی ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ رویت بھی علم کا ایک شعبہ ہے۔

دسواں دعویٰ

۱۰۔ خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے کبھی اس کے معنے ہوتے ہیں، جو چیز مقدار ہی نہ ہو۔ اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔ قابل قسمت نہ ہو۔ اس معنے کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت بزدلی۔ غمی۔ خوشی وغیرہ الغرض جو چیزیں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں۔ اس معنے کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ بھی اسی معنے کے مطابق واحد ہے۔ کیونکہ نہ اس میں کمیت ہے نہ مقدار نہ یہ جسم ہے نہ عرض اور کبھی اس کے معنے ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہم مرتبہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس معنے کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں اور بھی جو جو چیزیں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں واحد

کا لفظ ان پر بولا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اُس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ ضد تو اس لیے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علی سبیل البدلیہ وارد ہو سکے۔ جیسے سفیدی سیاہی کی ضد ہے اور خدا کے لیے چونکہ محل نہیں لہٰذا اس کی ضد بھی نہیں اور شریک اس لیے کہ اس کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم پلہ ہوگا یا اس سے اعلیٰ ہوگا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں۔ پہلی شق تو اس لیے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے ان کا باہم متغایر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہوگا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اس لیے ممتاز ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے ساتھ یا ایک ہی محل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوئی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہو گئی ہے اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہنا درست نہ ہوگا۔

اور جو چیزیں باہم متغایر ہوتی ہیں یا تو ان میں تغایر حقیقی ہوتا ہے مثلاً حرکت اور رنگ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں، مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تبائن ان کے امتیاز کے واسطے کافی ہے ان کے امتیاز کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں اور کبھی دو چیزوں میں اعتباری تغایر ہوتا ہے مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ ان کو دو کہنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو ان کو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لیے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اس کو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اس کا کوئی شریک نہیں جو اس کے ہم پلہ ہو اور اس کی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا شریک اس سے اعلیٰ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ خدا اس کو کہا جاتا ہے۔ جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو۔ کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو تو جس

کا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جس کو آپ خدا بتاتے ہیں۔ وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس پہ صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اس کا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہہ سکتا۔ اس صورت میں خدا ایک ہی رہے گا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ اللہ کے لفظ کے یہ معنے ہیں وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے آپ کی اصطلاح میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ نظام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان وما فیہ کا خالق اور ہو اور زمین وما فیہا کا خالق جدا ہو۔ یا جمادات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور۔ یا جواہر کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ اللہ آپ کے من گھڑت معنے کے مطابق صرف ایک ہی خالق پہ بولا جائے اور دوسرے خالقوں پہ اس کا اطلاق درست نہ ہو۔ لیکن کئی ایک خالقوں کے بطلان پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں۔ خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنے خالق ہیں اور ممکن ہے کہ خالق کئی ایک ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم الگ الگ خالقوں کی مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہوگا بالفرض جواہر اور بعض اعراض ایک خالق کے مخلوق ہوں گے اور باقی بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہوں گے یا تمام جواہر کا خالق الگ ہوگا اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ پہلا تو اس لیے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق آسمان کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے یا نہ۔ اگر قدرت ہے اور خالق زمین کو بھی آسمان پیدا کرنے کی قدرت ہے تو دونوں خالق اس خاص قدرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے اور جب قدرت میں دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنے زمین کے پیدا کرنے میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے۔ اب زمین ان دو خالقوں کے درمیان ہوگی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے اور خالقوں کی جانب سے بھی کوئی ایسا امر معلوم نہیں ہوتا جس کی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہو سکے دوسرے کی طرف اس کی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا اور دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جواہر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی

ذات جس کی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اس کی مثل پر بھی ضرور قادر ہوتی ہے خاص کر جب کہ وہ ذات ایک سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر رہے۔ اس وقت ان چیزوں کی مثال پر اس کی قدرت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی۔ سو جب خالق آسمان آسمان کی کئی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اس کی قدرت کیوں نہ ہو گی جو جوہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اس کی مثل ہے۔

دوسرا احتمال (یعنے خالق جواہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو) اس لیے باطل ہے کہ جوہر اور عرض یہ دو چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو اب جوہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہو گا اور عرض کا ایجاد کرنا جوہر پر اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر کسی خاص جوہر کو تب ایجاد کر سکے گا۔ جب خالق اعراض اس کے سابقہ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تب ایجاد کر سکے گا۔ جب جواہر کا خالق اس کے ساتھ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کے اپنی اپنی ایجادات پر دوسرے کا متفق ہو جانا ضروری امر نہیں اور نہ ایسا بدیہی امر ہے جس کے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ہر ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کا متفق ہو جانا واجب ہے یا ممکن، اگر واجب ہے تو اس کی دلیل بیان کرنی چاہیئے نیز اس صورت میں ان کی قدرت معدوم ہو جائے گی کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جبراً اس کے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطراری ہو گا نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیاریت شرط ہے

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ ہے جواہر اور اعراض کے خالق میں ہم کچھ نہیں کہتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شر اور خیر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے خیر ہوتی ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شئے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اس کی مثل کی ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے اور کافر کو آگ میں جلا دینا خیر ہے

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اس کو آگ میں جلا دینا خیر تھا مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف ایک ہی مفہوم ہے مگر مختلف

اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے. کبھی خیر تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر قادر تھی. اس کے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اس کو اس کے احراق پر قدرت ہوگی. کیونکہ اسلام لانے سے نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں اور نہ کوئی اور امر ہے جو اس کی قدرت میں خلل انداز ہو. پس ثابت ہوا کہ شر اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جواہر اور اعراض وغیرہ کا خالق ہے۔

(وھو المدعیٰ)

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفتوں کا بیان ہوگا اور چونکہ خدا کی سات صفتیں ہیں۔ قدرت۔ علم
حیواۃ۔ ارادہ۔ سمع بصر۔ کلام۔ لہذا ہمارے دعاوی بھی سات ہیں۔

قدرت

نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالےٰ) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جس
کا ثبوت یہ ہے۔

نظام عالم کی اس خاص ترتیب اور اس کے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں تو محو حیرت ہو
جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پہ ہونا۔ ستاروں
کی رفتار۔ آسمانوں کا تہ بتہ ہونا۔ بادلوں کا جو میں چلنا۔ باران سے زمین کا یکایک سیراب
ہوجانا۔ بادلوں کا گرجنا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا۔ سطح زمین پر طرح طرح کی انگوریوں اور درختوں
کا اگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات باغوں میں عجیب قسم کے میوہ جات۔ رنگ
رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں مختلف قسم کے پرندے۔ درندے۔ الغرض ہزارہا اس قسم
کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے موجد میں ضرور وصف قدرت
موجود ہے۔ ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزارہا ایسی
عجیب باتیں منکشف ہوں گی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پہ پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالیٰ قادر ہے
اول تو یہ بات (یعنے اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ
اس کے فاعل وخالق میں قدرت ہے) بالکل بدیہی ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں
مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اس کو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا
کرنا اس کی ذاتی صفت ہو یعنے اس کی ذات بلالحاظ کسی اور امر کے پیدا کرنے کا اقتضا کرے
اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو۔ پہلی صورت تو
باطل ہے کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہیئے اس لیے

کہ خدا قدیم ہے اور علت کا قدیم ہونا معلول کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایجادِ عالم میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو بھی دخل ہے جس کے ذریعہ خدا جس کو چاہے پیدا کرتا ہے اسی کا نام ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اس کی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضا ایجاد پر نظامِ عالم کا قدم لازم آتا ہے۔ قدرت کے اقتضا ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اس کا قدم لازم آتا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی بحث میں ہم پورے طور پر ثابت کر دیں گے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظامِ عالم کا قدم لازم نہیں آتا یہاں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اس کی پوری توضیح ہو جائے۔

خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے۔ وہ غیر متناہی ہیں تو جب ممکنات غیر متناہی ہوئے تو اس کی مقدورات بھی غیر متناہی ہوں گی۔ ممکنات کی عدمِ نہایت کے یہ معنے نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں جو موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ غیر متناہی ہوتی ہیں بلکہ ممکنات اور اس کے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جس قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اس کے آگے اور پیدا کر سکتا ہے علیٰ ہذا القیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اس کی قدرت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی قدرت عام کیوں ہے اور اس کو غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ نظامِ عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہو گی اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اس کو وہ تعلق ہو گا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرتیں بھی غیر متناہی ہوں گی۔ اور یہ محال ہے پس دوسری بات متحقق ہو گی یعنے قدرت تو ایک وصف ہے جس کو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز بھی ایسی نظر نہیں آتی۔

جو قدرت اور ممکنات کا مابہ الارتباط ہو- تو جن چیزوں میں امکان کی وصف موجود ہے قدرت بھی ان کو شامل ہو گی- کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیا کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے- وہ ان کی مثلوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے جب خدا تعالیٰ بعض جواہر اور اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جواہر اور اعراض پر جو پہلے جواہر اور اعراض کے ہم جنس ہیں کیوں قادر نہ ہوگا- پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے اس تقریر سے تین فروع مستنبط ہوتی ہیں- جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں-

پہلی فرع خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں- اس میں علماء کا اختلاف ہے لیکن اگر الفاظ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے اور کسی قدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف فوراً رفع ہو سکتا ہے اور پانی پانی اور دودھ دودھ الگ ہو سکتا ہے یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے- اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال ہے اس پر اس کی قدرت نہیں- اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں وہ ممکن ہے یا محال- جب ایک بات طے ہو جائے گی تو یہ نہایت آسانی سے فیصلہ ہو جائے گا کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں-

مگر یہ تب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن اور محال کے معنے دریافت کیے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ فیہ کو خدا کی مقدور تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت اس کا انکار کر دیا جائے-

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں واجب تو اس لیے کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ ازل ہی سے نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ کرتا- اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ اگر ارادہ واجب ہوتا ہے تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لیے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے- کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ ہو سکتا-

اور ممکن اس لیے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور عدم ارادہ ان دونوں سے قطع نظر کی جائے اور صرف نظام عالم پر ہی اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وصف امکان کائناتِ عالم پر صادق آتی ہے-

اور محال اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نہ ازل میں نہ موجودہ زمانہ میں۔ الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر اب بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز بلا سبب کے متحقق ہو گئی ہے اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تین مفہوم صادق آتے ہیں مگر ان کا صادق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم ممکن ہے تو اپنی ذات کے اعتبارات سے واجب یا محال ہے تو اس لحاظ سے کہ خدا کا ارادہ ازل میں اس کو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے ممکن۔ محال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم امر متنازعہ فیہ کی طرف جاتے ہیں۔

فرض کرو خدا تعالیٰ کے علم میں ہے کہ شنبہ کی صبح کو زید مر جائے گا۔ اب شنبہ کی صبح کو اسکا نہ مرنا بلکہ جیتا رہنا۔ خدا کی قدرت میں ہے یا نہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کا اس وقت جیتا رہنا ممکن بھی ہے اور محال بھی ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بے شبہ اس کا جیتا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اس کا مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ لہذا اس کا جیتا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کا جیتا رہنا ممکن بالذات ہے اور محال بالغیر ہے

جب ہم کہتے ہیں حیٰوۃ زید فی هذا الوقت ممکن تو ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بے شک محال ہے۔ مگر اس وقت میں زید کا جیتا رہنا محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی اور امر مانع در پیش آگیا ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس کے علم اور ارادہ میں زید کا اس وقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔

۱۔ خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں ہوا۔

۲۔ زید کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن بالذات ہے اب بتیر کیا وجہ ہے کہ زیدگی کو خدا کی مقدور نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اس کی اگر یہ غرض ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں زید کا مرنا مقدور ہو چکا لہذا اسکا خلاف نہیں ہو سکتا۔ تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں اور اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ اس وقت زید کی زندگی ایسی محال ہوگئی ہے جیسے اجتماع النقیضین۔ ارتفاع النقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لیے بھی کوئی اس لغویات کو تسلیم نہیں کرے گا۔

اس میں شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس کی اس قدرت پر درست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔ زید چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے۔ حالانکہ یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں یا زید کا متحرک ہونا مقدر ہو چکا ہے یا ساکن ہونا لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت بھی ہے اور قدرت کا اطلاق بھی اس پر درست ہے

دوسری فرع

جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہو چکی تو کھانا پینا۔ چلنا۔ بولنا۔ دوڑنا۔ لکھنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کے مقدورات میں داخل ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائے گا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے اور اگر یہ خدا کے مقدور ہوں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اول تو یہ بدیہی بات ہے دوم اگر قدرت نہ ہو تو شرعی احکام میں بندے مخاطب نہ ہونے چاہئیں۔ کیونکہ نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اس کے کیا معنے کہ نمازیں پڑھو روزے رکھو زکوٰۃ دو۔ حج کرو وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے اور جس نے لوگوں کے دلوں میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے بن گئے۔ ایک فرقہ جبریہ ہے جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اس طرح ہو تو رعشہ کے وقت ہاتھ کا کانپنا اور اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ

ہوتا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی جانتا ہے کہ اگرچہ بظاہر ان کی صورت ایک سی ہے مگر
حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہ جبری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیاری ہے
نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ ان کی حالت کٹھ پتلی کی سی ہوتی۔
جس کو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضہ قدرت میں اس کی
حرکات و سکنات ہوتی ہے تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہرگز نہ ہوتے نیکیوں پر ان کو بہشت
ملتا اور برائیوں پر نہ دوزخ۔

معتزلہ کے نزدیک انسان۔ فرشتے۔ جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں
خودمختار ہیں۔ ان کے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذوی العقول پر کوئی حصر نہیں بلکہ کتے
گھوڑے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کلی اختیار ہے۔

ان کا دعویٰ دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ کہ سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع
ہے کہ ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے اس کے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی۔ دوم
یہ کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجاد کرتی ہے اس کا علم ایجاد کرنے والی چیز
کو ضرور ہوتا ہے۔ بدوں علم کے کوئی چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں
و دیگر حیوانات سے ہر روز ہزارہا حرکات و سکنات ظہور میں آتی ہیں مگر ان سے ان کی پیدا کردہ حرکات و سکنات کی
تعداد دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے کوئی جواب نہ ملے گا۔ بچہ ماں کی چھاتی کی طرف دودھ پینے کیلئے دوڑتا ہے
مگر اس کو اپنی اس حرکت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی ماں کے پستانوں
کے ساتھ دودھ پینے کے لیے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند ہوتی ہیں بتاؤ سو وہ کون چیز ہے جو
اس کو بغیر دیکھے معلوم کرا دیتی ہے کہ یہ پستان ہیں ان میں دودھ ہے۔ اگر تو پیئے گا تو تجھ
میں طاقت آجائے گی۔ بھوک جاتی رہے گی۔ عنکبوت اپنا جالا ایسا تنتا ہے کہ بڑے بڑے
مہندس حیران رہ جاتے ہیں جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے ان کو خواب میں بھی نہیں سوجھتیں،
شہد کی مکھی شہد کی جھال میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر مہندسوں کی
ہوش اڑ جاتی ہے بتاؤ کہ عنکبوت اور اس کی نا چیز مکھی کو یہ حیرت انگیز صنعتیں کس کاریگر
نے بتائی ہے۔ الغرض دنیا میں ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جن کو مشاہدہ کرنے سے یقین ہو جاتا
ہے کہ حیوانات کے افعال میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے بھلا ان بے چارے
حیوانات کی کیا ہستی ہے کہ خالق اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل کہلا سکیں۔

اہل سنت والجماعت جیسا اور بڑے بڑے معرکۃ آلآرا مسئلوں میں حق کو پہچان جاتے ہیں اس مسئلہ میں بھی انہوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ جبریہ کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزلہ کی مانند ان کے ہاتھ میں کل اختیارات دے دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ افعال عباد میں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی کام کرتی ہے اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے چلتے پھرتے، سوتے جاگتے ہیں۔ اگر یہ بات درست ہو تو جو جو اعتراضات جبریہ یا معتزلہ پر وارد ہوتے تھے وہ سارے کے سارے بخوبی رفع ہو سکتے ہیں۔ مگر صرف ایک بات دل میں ضرور کھٹکتی ہے وہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے مگر یہ کھٹکا بہت جلدی رفع ہو سکتا ہے۔ فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بے شک محال ہے مگر جب ایک حیثیت سے دو قدریں ایک جمع ہوں۔ اگر مختلف اختیارات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کو کس بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے جمع ہونے کے قائل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ نہ تھی کہ اس دور از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنۃ والجماعت پر لازم نہ آتا اور ان اعتراضوں کا بھی قلع قمع ہو جاتا جو جبریہ اور معتزلہ پر وارد ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کو امورات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔

رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اس کے اختیار کے کانپتا ہے اور تندرست آدمی بھی کبھی اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر میں یہ دونوں حرکتیں ایک سی نظر آتی ہیں لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور موخر الذکر کا وقوع اس کے پورے پورے اختیار سے ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ ان دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت و اختیار کے اعتبار سے ہے اور جب ایک فعل میں انسان کی قدرت و اس کا اختیار ماننا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت و اختیار کا کیونکر انکار ہو سکتا ہے۔

یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادث ہیں لہذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت ان کے ساتھ بھی متعلق ہوئی نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ رعشہ والے کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور تندرست آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی رعشہ والے کی حرکت کے مشابہ

ہے تو جب ایک حرکت میں خدا کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو پہلی حرکت کی مثل ہے کیوں اس کی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو زید اپنے ہاتھ کو ہلانا چاہتا ہے اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی موجود ہوں گی یا دونوں نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس وقت زید کا ہاتھ ساکن رہے گا۔ کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کئی حصے قوی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بے شک قوی ہے مگر اس کے قوی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے مگر کسی خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ نہ صرف فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کر سکتی ہے ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے یہ

امور ہیں جنہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ کو ایک فعل پر دو قدرتوں کو اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جائے کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو دو مل کر کرتی ہیں۔ اس اکیلی سے سرانجام ہو سکتا تھا یا نہ ہو ہمارا روئے سخن صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے افعال کو بھی اس پر قیاس کر لینا چاہیئے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اس کی پیدائش کے ساتھ ہی ایک قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اس کو اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنا ہے جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتری کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے۔ مگر آخر ناکام رہتا ہے حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے جب یہ بات آپ کو معلوم ہو گئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت کو حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ خود مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے جب وہ ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے بعد فوراً حرکت کو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے خدا ہی پر خالق صانع اور فاعل کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جا سکتا۔

اس جگہ کوئی شخص سوال کرسکتا ہے کہ اہل سنت والجماعۃ انسانی قدرت کو بھی مانتے ہیں جو خدا نے اس کو عطا کی ہوئی ہے اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اس کو خدا پیدا کرتا ہے اب سوال یہ ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کام کے لیے دی تھی وہ اب بیکار رہے گی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے افعال میں دخل ہے یا نہیں اگر نہیں تو قدرت کا بغیر مقدور کے ہونا لازم آئے گا اور اگر دخل ہے تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قدرت کو اس کے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اس کے معنے جو سائل نے سمجھے ہیں۔ بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً نماز پڑھنے سے پہلے انسان میں اس کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے۔ مگر ابھی نماز کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے دخل کے یہ معنے ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز بھی موجود ہوجاتی بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں ان کی پیدائش کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے ہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنے ہیں۔ جن کی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے۔ اس کو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے یہ معنے ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی۔ اسی قدرت کے ذریعہ ادا کی جائے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو تعلق نہیں کہا جاتا۔ بلکہ ایک آنے والے تعلق کی انتظار کہنا مناسب ہے اب تو یہ کہنا چاہیئے کہ انسان میں نماز کے ادا کرنے کی قدرت تو موجود ہے۔ مگر ابھی تک اس کو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا۔ صرف اس کی امید ہی امید ہے۔

سو جیسے تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور اس کو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے۔ مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے۔ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا کی قدرت ان کو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اس کے تعلق کے موجود ہونے پر افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں۔ تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں اور باوجود قدرت ہر قسم کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے اگر یہ معنے ہیں کہ جیسے رعشہ والے کے ہاتھ کا کانپنا اس کے اختیار میں نہیں۔ ویسے تندرست آدمی کا اپنے ہاتھ کو ہلانا بھی اضطراری امر ہے تو یہ بداہت کا خلاف کرتا ہے کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور موخرالذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے اور اگر یہ معنے ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں۔ لہذا یہ عجز کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری فرع

یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی جس کو اس کی قدرت شامل نہ ہو۔ حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو بعض ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ جب آدمی ہاتھ ہلاتا ہے تو انگشتری بھی ساتھ ہی حرکت کرنے لگتی ہے اور پانی میں اچھالتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ہاتھ کو ہلنے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا ہلنا اور پانی میں ہاتھ مارنا۔ انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے۔ اس کے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا ہر ایک بات مسترد یا مقبول تب ہو سکتی ہے۔ جب پہلے اس کو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تو یہ معنے ہوتے ہیں کہ جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے۔ لیکن اعراض کے پیدا ہونے کے یہ معنے نہیں ہوتے انگشتری کی حرکت اور پانی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلی۔

معترض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت آتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ ہاتھ ہلتا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادہ سے پیدا ہوا ہے اور حیوٰۃ علم سے متولد ہے کیونکہ اگر علم اور حیوٰۃ کی پیدائش میں خدا کی قدرت کو دخل ہوتا تو کبھی یوں بھی ہوتا۔ کہ خدا تعالیٰ ارادہ کو پیدا کرتا اور اس کے ساتھ علم کا وجود نہ ہوتا یا علم موجود ہوتا۔ مگر حیوٰۃ کی صفت نہ ہوتی۔ اصل بات یہ ہے کہ نہ علم ارادہ کا ممنون نہ حیوٰۃ علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ کے لیے علم کا ہونا شرط ہے اور علم کے لیے حیوٰۃ کا ہونا ضروری ہے اور

یہ قاعدہ ہے کہ بغیر شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا اور شرط اور مشروط میں صرف تلازم کا علاقہ ہوتا ہے۔ جس کے یہ معنے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے سوا موجود نہیں ہو سکتے مگر ان میں سے ہر ایک کا موجد بغیر خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں ہوتا۔

اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لیے پہلے مکان کا خالی ہونا شرط ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں بھی ہو اور دوسرے مکان میں بھی ہو تو جب ہاتھ کو پانی میں حرکت دی جائے گی تو ہاتھ اپنے پہلے مکان کو چھوڑ کر اس کے متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہوگا اور جب آگے حرکت دی جائے گی۔ تو اس کو بھی چھوڑ کر تیسرے میں انتقال کرے گا وہم جبا اور پانی کے اجزا میں ہاتھ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے مٹتے جائیں گے۔ ورنہ خلا لازم آئے گی اور وہ محال ہے ہاتھ کو ہلانا چونکہ پانی کی حرکت کو مستلزم ہے۔ لہذا معترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی کی حرکت ہاتھ ہلانے کا سبب ہے اور یہ اس کا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم و ملزوم کہلاتی ہیں یا تو وہ شرط یا مشروط ہوتی ہیں یا یہ بات نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھا پایا جانا ضروری ہوتا ہے کیوں کہ مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔ مگر مشروط نہ شرط کا ممنون ہے اور نہ شرط مشروط کی ممنون۔ ان دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا۔ ان کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے۔ صرف خدا تعالےٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان میں سے پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے مثلاً آگ کا روئی کو جلا دینا۔ برف کو اگر ہاتھ لگایا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روئی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اس میں تاثیر نہ کرے اور برف ہاتھ میں رکھی جائے۔ مگر ہاتھ کو سردی محسوس نہ ہو بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیا گیا تھا لیکن آگ نے ان پر مطلق اثر نہ کیا تھا کہ خدا تعالیٰ کی عادت یوں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اس کو سرد کر دیتی ہے اس واسطے خارج میں ان کا انفکاک نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ ہماری یہ غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے در برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ میں پیدا ہو جاتی ہے بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے تو ہاتھ کی حرکت اور

برف کو ہم خالق کہتے ہیں اور دوسری حرکت کو اور پانی میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اس کو مخلوق کہتے ہیں

اس کا جواب یہ ہے کہ خالق وہ ہی شے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہذا ان کو خالق کہنا بھی جائز نہیں۔

علم جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں۔ مگر ان کا وجود ممکن ہے۔ ان سب کو خدا جانتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر چیزیں موجود ہیں۔ بعض حادث اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اس کی صفتیں قدیم ہیں اور دوسری سب چیزیں حادث ہیں حادث چیزوں کی جب ہم اس حیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کے خالق کو ضرور ان کا علم تھا اور علم بھی ایسا کہ ذرہ ذرہ معلوم ہے اگر کوئی شخص اس عجیب وغریب نظام عالم کو دیکھ کر خدا کے علم میں شک کرے تو وہ ایسا ہی بے وقوف ہے جیسا وہ شخص بے وقوف ہے جو کسی مصور کی صفت تصویر کو دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اس کے بنانے والے کو اس کا علم تھا یا نہیں تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اس کو علم ہوگا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفتوں کا علم ہو۔

خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بے شک متناہی ہیں مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں اور ان کو بھی خدا جانتا ہے پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات تو درکنار صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر معلومات کا خزانہ ملے گا۔ جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر جس قدر عجائبات ہیں۔ سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جس کا دو چند چار ہیں اور چار کا دو چند آٹھ اور آٹھ کا دو چند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر بھر دو چند نکالتے چلے جاؤ۔ تم مر جاؤ گے مگر دو چند ختم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ ان سب دو چند گی کے مراتب کو جانتا ہے دیگر عددوں کو بھی اسی پہ قیاس کر لو پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔

حیوۃ خدا زندہ ہے اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا جو خدا کو عالم وقادر جانتا ہے وہ اس کو ضرور زندہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے۔ چونکہ یہ بات بالکل روز روشن

کی طرح ظاہر ہے۔ اس لیے ہم اس کو طول دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ

اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے نہ یہ بات کہ اضطراری طور پر اس سے کام ہو جاتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے مثلاً آج زید کو پیدا کیا ہے۔ حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پیچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ بجائے زید کے عمر پیدا کیا جاتا۔ تو اب یہاں کوئی ایسی چیز ضرور ہوگی جو زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کا سبب ہوگی۔ اور جب ہم اس کی تلاش کرتے ہیں تو بجز اس کے کہ خدا کا ارادہ اس وقت میں زید ہی کو پیدا کرنے کا ہوا ہے اور کسی کو اس قابل نہیں پاتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر گمان ہو سکتا ہے تو خدا یا اس کی قدرت یا علم کے بارہ میں ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کا یہ تقاضا ہو۔ مگر بغور دیکھنے سے پایا جاتا ہے کہ ان تینوں کو مطلق دخل اس امر میں نہیں۔ کیونکہ خدا اور اس کی قدرت کو تمام چیزوں سے ایک ہی نسبت ہے۔ جیسے اسکو اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمر وغیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اس کو قدرت ہے۔

علم میں بھی یہی بات ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ معلوم جس طرح پر ہو علم بھی اس کے مطابق ہوتا ہے۔ علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں کہ ایک شے کے آج کے روز پیدا ———— ہونے کا باعث ہو اور ایک کے کل پیدا ہونے کا موجب ہو۔ دنیا کی جس قدر چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں کہ زید نہ ہو۔ بلکہ ان میں سے کوئی ایک ہو۔ اس میں علم کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتا خدا جانتا ہے کہ اس وقت میں زید کی بجائے ممکنات میں سے ہر ایک میں موجود ہونے کی قابلیت ہے۔ سو جب خدا اور قدرت اور علم ان میں سے کوئی مرجح نہ ہو سکا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرجح خدا کا ارادہ ہے۔ جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی تعین کے ساتھ علم بھی فوراً متعلق ہو جاتا ہے۔

کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہے اور علم اس کے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اس کو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لیے کوئی اور مخصص اور مرجح ہوگا۔ اور اس کے لیے اور ہوگا۔ و علم جرا یہ تسلسل ہے۔ جو محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کی علت خدا کبھی نہیں کہا جا سکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس کو سب ممکنات سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے، خود قدیم ہے اور اگر یہ زید کی علت ہوا تو زید کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس کو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور وقتوں اور دیگر اشیاء کے ساتھ ایک سی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے اس کی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہو سکتا تھا یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ اور جب متعلق ہو سکتا تھا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس وقت زید تو پیدا ہوا ہے اور عمر نہیں ہوا۔

یہ سوال ہے جس نے دنیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اس کا جواب ملاحظہ ہو۔ لوگوں کے اس میں کئی فرقے ہیں۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی پیدا کیا ہے۔ اس کے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اس کی پیدائش میں مطلق دخل نہیں اور نہ ان صفات کی کوئی حقیقت ہے یا خدا ہے یا نظام عالم۔ جو صفات اس کے لیے تراشی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے لہٰذا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو اس چیز کے ساتھ جس کا سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔

معتزلہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اس کے حدوث کا باعث خدا کا ارادہ ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔

ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہم خیال ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم مانتا ہے۔

اہل حق (اہل السنۃ والجماعت) کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اس کے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور خدا کی طرح وہ بھی قدیم ہے۔ مگر نظام عالم حادث ہے فلاسفہ کا مذہب باطل ہے کیونکہ ہر ایک شخص یہ بات جانتا ہے کہ نظام عالم خدا کا فعل ہے اور فعل کے یہ معنی ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں نہ ہو اور دوسرے وقت میں ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اس کو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اصل سوال کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا۔ کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ بھی ممکن تھا کہ نظام

عالم کی اسی خاص وضع اور مقدار کی بجائے اس کی نقیض موجود ہوتی۔ پھر کی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہم دیکھ رہے ہیں، کائنات کا سلسلہ موجود ہوا ہے اور اس کے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

نیز ان پر دو اور بڑے سنگین اعتراض آتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اب سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے۔ اس کا مغرب سے مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اس کا مشرق سے مغرب کو چلنا بھی ممکن تھا یہ کس چیز کا تقاضا ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلتا ہے اگر کہو کہ خدا کا تقاضا ہے تو وہ قدیم ہے اس کو سب اشیاء کے ساتھ کے نسبت برابر ہے پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت ہے جو آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلاتی ہے

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلم امر ہے کہ نواں آسمان دیگر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دو قطبوں پر حرکت کرتا ہے۔ جن میں ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب جنوبی اور قطب ان دو نقطوں کا نام ہے۔ جو باہم متقابل ہوتے ہیں اور جب کرہ اپنے آپ پر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزاء متشابہ ہوتے ہیں اور اس کی ہر ایک جز میں قطب بننے کی قابلیت ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس کی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزاء قطبیت سے محروم رہ گئیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زبردست قوت ہے جو اس کی بعض اجزاء کو قطب بناتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی وہ کیا ہے۔ غور کرتے سے معلوم ہوتا کہ ارادہ ہے

معتزلہ پر دو زبردست سوال وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اس کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو ایسے ارادہ سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جس کا ارادہ ہے وہ ارادہ سے خالی ہے اور اس کا ارادہ کسی اور چیز میں ہے یہ ایسی لغو بات ہے۔ جس پر بچے بھی ہنستے ہیں اور ایک سوال ان پر یہ آتا ہے کہ خاص وقت میں ارادہ کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اس کی بابت سوال ہے کہ اس کے حدوث کی کیا علت ہے اگر اور ارادہ ہے تو اس میں بھی وہی کلام ہے اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

اور گر وہ بدوں کسی علت کے خود بخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادے کے خود بخود حادث ہو اور اس کو اپنے حدوث میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو جو لوگ معتزلہ کے ہم خیال ہیں۔ ان پر گرچہ یہ اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد نہیں ہوگا لیکن ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ گر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث ہے۔ خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا کا حوادث کا محل ہونا لازم آئے گا

حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز کہ حوادث کے لیے محل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہوتی ہے اور علاوہ ازیں جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر ہوتا ہے۔ ان پر بھی وارد ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں کہ دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوتی ہیں اور خدا اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب ارادہ قدیم ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں اپنے اپنے وقتوں میں موجود ہوتی ہیں کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ ارادہ کے معنے نہ سمجھنے پر مبنی ہے۔ اگر ارادہ کا مفہوم سمجھ میں آجائے تو یہ غلط فہمی فوراً رفع ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کر دے یعنے اس کا ذاتی تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہونی چاہیئے اور یہ فلاں وقت میں۔

اب معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز کرتا ہے۔ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونے کا باعث کیوں ہے یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ ہے۔ جیسے یہ کہنا لغو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارہ میں سوال کرنا فضول ہے۔

ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کر ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا کی چیزوں کے خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو اور وہ ارادہ ہے مگر جب کہ بعض مذاہب والوں نے اس کو حادث قرار دیا ہے اس میں انہوں نے سخت غلطی کی ہے حق بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم ہوئی ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور باوجود قدیم ہونے کے کائنات عالم کا خاص خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے اہل حق کی اس تقریر سے پچھلے سارے اعتراض بھی رفع ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب بھی کامل طور پر ہو جاتا ہے۔ نظام عالم میں جس قدر چیزیں ہیں۔ سب کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے کیوں کہ کوئی چیز بھی ہو بغیر خدا کی قدرت کے موجود نہیں ہو سکتی اور قدرت تب اثر کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا ارادہ ہو پس ثابت ہوا کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے حتیٰ کہ نیکی بدی کفر شرک وغیرہ بھی اس کے ارادے سے باہر نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ برے کاموں مثلاً زناکاری۔ چوری۔ قتل۔ شراب نوشی وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بد افعال اس کی مرضی کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ برائیاں نیکیوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ پس معتزلہ کو ماننا پڑے گا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور ان کے روکنے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جن پر وہ راضی ہے یہ خدا کی قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اچھے اور برے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا تعالیٰ برے کاموں پر بھی راضی ہے اور پھر لوگوں کو ان سے منع کیوں کرتا ہے اور برے کاموں کے مرتکب ہونے پر دوزخ کی دھمکیاں کیوں دیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے بیان کے ضمن میں ثابت کر دیں گے کہ برے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے ارتکاب پر رضامندی اور بات ہے۔

سمع اور بصر

خدا تعالیٰ سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے اور اس دعوے پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں۔ نقلی یہ ہے۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ۔ (وہ سننے والا دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔

قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے۔ اور نہ تم کو کسی چیز کا فائدہ پہنچا سکتا ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ایسے خدا کی پرستش مطلوب تھی جو سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ ان دو آیتوں میں سمع اور بصر سے مراد علم ہے نہ کہ سننا اور دیکھنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معانی چھوڑ کر مجازی معنے تب اختیار کئے جاتے ہیں۔ جب اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آئے اور جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصلی معنے ترک کر کے مجازی اختیار کرنے اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا مرتکب ہونا ہے تو جب سمع اور بصر کے اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے اور یہ کہ اس جگہ سمع اور بصر اگر حادث ہوں تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر قدیم ہوں تو جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس کے آواز کو سنتا اور کس کو دیکھتا تھا۔ جب آواز اور

دکھلانے والی چیزیں ازل میں موجود تھیں تو خدا کا سننا اور دیکھنا کیونکر قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہلِ حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں معتزلہ چونکہ نظامِ عالم کو حادث مانتے ہیں۔ اس لیے ان کو ماننا پڑتا ہے کہ خدا حوادث کو جانتا ہے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب ازل میں نظامِ عالم موجود نہ تھا تو خدا کس چیز کا عالم تھا۔ اس کو کیونکر علم تھا کہ کسی وقت نظامِ عالم میری قدرت سے عالمِ وجود میں آئے گا۔ اگر معتزلہ اس کا یہ جواب دیں کہ ازل میں علم کی صفت خدا کے ساتھ قائم تھی جس کی وجہ سے جب نظامِ عالم موجود نہ تھا تو وہ اس کو اس طرح پر جانتا تھا کہ ایک وقت میں اس کو پیدا کروں گا اور جب موجود ہوا ہے تو اس طرح جانتا ہے کہ اب موجود ہے تو سمع اور بصر میں بھی یہ توجیہ ہو سکتی ہے۔ پھر اس کا کیوں انکار کیا جاتا ہے اور فلاسفہ اس بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اس طرح علم ہو کہ فلاں چیز ماضی میں موجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی اور یہ چیز اب موجود ہے۔ اس کا علم زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے اور وہ ہر ایک چیز کو بلا قید زمانہ جانتا ہے مگر ہم آگے چل کر ایسے زبردست دلائل سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت کریں گے کہ فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی راستہ سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت ہو جائے گا ورنہ تاہم بھی اس طرح ہوگا کہ اس کا علم قدیم ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو اسی پر قیاس کر لینا چاہیے۔

عقلی دلیل خدا کے سمیع اور بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلم امر ہے کہ خالق مخلوق سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بہرے سے کامل ہوتا ہے۔ تو جب مخلوق کے لیے یہ دونوں صفتیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لیے ان کا وجود کیوں محال ہوگا۔ اس بات کا تو کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ خالق کا مخلوق سے اکمل ہونا ضروری ہے۔ باقی رہا دوسرا امر یعنے دیکھنے والا اور سننے والا اندھے اور بہرے سے اچھا ہوتا ہے۔ یہ بھی مشاہدہ پر موقوف ہے اگر علم انسان کے لیے کمال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھے ایک چیز کو جانتا ہے۔ مگر جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کر لیتا ہے تو بے شبہ اس کے علم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لیے اس کا جائز ہونا اور خالق کے لیے اس کا محال ہونا لغو اور فضول ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا، اور ہاتھ سے ٹٹولتا اور زبان سے چکھتا بھی ہوگا کیونکہ جیسا دیکھنا اور سننا مخلوق کے لیے

باعث کمال ہے سونگھنا ٹٹولنا اور چکھنا بھی کم نہیں ۔ جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑھا ہوا ہو گا جس کو سونگھنے کے ذریعہ اس کا علم حاصل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے ۔ سنتا بھی ہے ۔ اور سونگھتا بھی ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے ادراکات کے لیے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں ۔ جن کے بغیر ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتے ۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے ۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے ۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے ۔ نیز جو جو اسباب جس جس غرض کے لیے مقرر کیے گئے ہیں ۔ ان سے ہم دوسرا کام نہیں لے سکتے ۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے ۔ مگر خدا تعالیٰ ان اسباب کا محتاج نہیں ۔ وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے ۔ اسی طرح بدون ناک کے سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے اور بغیر زبان کے چکھتا ہے ۔ ہمارے روزمرہ کے مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے یہ ادراک حاصل نہیں ہوتے اس لیے خدا کے لیے بغیر ان کے ان ادراکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے اگرچہ خدا میں یہ سب ادراکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع و بصیر کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا ۔ اس لیے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں ۔

اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہو گا ۔ کیونکہ جس شخص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہو ناقص ہوتا ہے ۔ اسی طرح مادر زاد نامرد کو جماع سے لذت کا ادراک نہیں ہوتا جو اس کے لیے موجب نقص ہے ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونے کے کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے کون نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے اور ضرب کا محتاج ہے جو بدن میں تاثیر کرتی ہے اسی طرح لذت نام ہے کسی تکلیف کے زائل ہو جانے کا یا ایسی چیز کے حاصل ہونے کا ۔ جس کا حد سے زیادہ شوق ہو اور اس کے حاصل ہونے کی احتیاج ہو ۔ اور شوق اور احتیاج نقص ہے اسی طرح شہوت کے معنے ہیں مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہو سکتا ہے جب وہ چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ میں نہ حوادث کا نام و نشان ہے اور نہ اس میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے ۔

اور نہ کسی چیز کی کمی ہے تاکہ جب اس کو مطلوبہ چیز مل جائے تو اس کو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو حظ حاصل ہونا کمال ہے تو ان کی کمالیت ان کی اضداد کے مقابلہ میں ہے ورنہ علوم کی مانند ان کی ذات میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی اور خدا کی وہ صفات ہیں جن کے اندر ہزار ہا خوبیاں بھری ہوئی ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی لغو اور فضول صفات کے ساتھ خدا کو موصوف کہنا سخت بے شرمی ہے۔

کلام

جمیع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلم بات ہے کہ خدا متکلم ہے۔ بعض لوگوں نے خدا کے متکلم ہونے کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی مخلوق امر و نہی کی محتاج ہے یعنے اس کو اپنی ضروریات کے لیے کلام کی ضرورت پڑتی ہے اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو خالق میں اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ مگر ان کی یہ دلیل درست نہیں کیونکہ مخلوق کے مامور اور منہی ہونے کے اگر یہ معنے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے لیے آمر و ناہی اور مامور و منہی ہیں تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں مگر اس سے خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا متکلم ہونا تسلیم نہیں کرتا تو وہ اس کے آمر و ناہی ہونے کو کیونکر تسلیم کرے گا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اس کے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے مگر جس شخص کے نزدیک خدا متکلم نہیں اس کے نزدیک اجماع اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے۔ اجماع تو اس لیے کہ یہ رسول کے قول پر مبنی ہوتا ہے اور جب اس کے نزدیک رسول کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہوگا۔ اور قول رسول کا اعتبار اس کے نزدیک اس واسطے نہیں کہ اس کے نزدیک رسول کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ رسول کے معنے ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پہنچا دینے والا۔ اور جب خدا کا کلام ہی نہیں تو اس کی تبلیغ کے کیا معنے۔

خدا کا متکلم ہونے کے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہیئے جو ہم نے اس کے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے وہ یہ کہ کلام بھی مثل دیگر عمدہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے۔ اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق اولی پایا جائے گا بلکہ اس کا کلام مخلوق کے کلام سے کئی درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپ نے خدا کو متکلم کہا ہے اس سے کیا مراد ہے اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں۔ اگر خدا کے ساتھ قائم ہیں تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور گر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہیں تو متکلم بھی وہی چیز ہوگی۔ کیونکہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا، کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور چیز کے ساتھ ہوں اور متکلم خدا ہو۔ اور اگر اس سے وہ قدرت مراد ہے جو اصوات اور حروف کو متکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے تو یہ بے شک ایک کمال ہے۔ مگر کسی چیز کو صرف اس کے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے متکلم نہیں کہا جاتا۔ جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اور خدا بے شک دوسری چیزوں میں اصوات و حروف کے پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا کیونکہ یہ حادث ہیں اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کی خبر نہ ہو ہم ان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے تیسرے معنے مراد ہیں جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو اعتبار سے متکلم کہا جاتا ہے ایک تو اصوات و حروف کے اعتبار سے اور ایک کلام نفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے اور نہ حرف ہے اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم بھی ایک کمال ہے۔ مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس سے آگے ہے۔ خداوند کریم میں اس کا پایا جانا ہرگز محال نہیں ہے اور نہ ہی یہ حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ محاورہ میں عام طور پر کہا جاتا ہے۔ فِیْ نَفْسِ فُلَانٍ کَلَامٌ یُرِیْدُ اَنْ یَّنْطِقَ بِہٖ (فلاں شخص کے نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کر دے) ایک شاعر کہتا ہے۔

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

(کلام کا اصل مقام تو دل ہے۔ اور زبان تو صرف دل کی بات ظاہر کرنیکا ایک ذریعہ ہے)

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے ہم قائل ہیں۔ مگر خدا کے لیے

کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ جب ہم غور و فکر کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کلام کرنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ کو اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر ان کو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

الغرض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی۔ وہ الفاظ جن کے معانی معلوم ہوتے ہیں، معانی اور الفاظ کو خاص طرز پہ ترتیب دینا جس کو فکر کہتے ہیں اور ان کے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جس کے ذریعہ ان کو ترتیب دیا جاتا ہے جس کو قوت مفکرہ کہتے ہیں۔ سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو ان میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ مثلاً امرات۔ کیونکہ یہ حادث ہیں اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں مثلاً علم۔ قدرت اور ارادہ۔ اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کا علم نہ ہو ان کے بارہ میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ خبر ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے کے لیے فلاں لفظ واضع لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پیرایہ میں ظاہر کرنے پر اس کو قدرت ہوتی ہے اور امر یہ ظاہر کرتا ہے کہ متکلم مخاطب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے اور نہی کو اسی پر قیاس کر لو۔

الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں تو ان میں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتیں۔ اور اگر کوئی اور چیز مراد ہے تو اس کا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اس پر کافی غور کر سکیں۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنے ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو معترض نے بیان کئے ہیں الگ ہیں اور ہم اس کو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں۔ تاکہ تقریر بہت طویل نہ ہو جائے۔ جب آقا اپنے نوکر سے کہتا ہے کھڑا ہو جا۔ تو یہ صیغۂ امر ایک ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے۔ یہ معنے ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو معترض نے طرح طرح کی طول طویل تقسیموں کے ضمن میں بیان کی ہیں اسی کا نام کلام نفسی ہے اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔ صیغۂ امر سے مراد اس کا معنی پر دلالت کرنا یا جو کچھ آمر نے کہا ہے

اس کی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اس کا کام صرف اس مفہوم پر دلالت کرنا ہوتا ہے جو آمر کے دل میں ہوتا ہے کیونکہ معنے پر دلالت کرنا ہر ایک لفظ کا ذاتی تقاضا ہوتا ہے اس میں متکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمر یہ نہیں چاہتا کہ اس کے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اس کی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے۔ جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اسکو اس جرم میں قتل کی دھمکی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روبرو میں اس سے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اس کی پیروی نہ کرے گا۔ چنانچہ وہ نوکر کو کہتا ہے: کھڑے ہو جاؤ۔ اب ہر شخص جانتا ہے کہ اس صیغۂ امر سے اس کی یہ غرض نہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے بلکہ اس کی مرضی یہ ہے کہ وہ کھڑا نہ ہو تا کہ بادشاہ کے آگے اس کا عذر ثابت ہو جائے اور وہ بری ہو جائے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر یہ امر کا صیغہ معلوم ہوتا ہے مگر اصل میں یہ صیغۂ امر نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا صیغۂ امر ہونا دو طرح پر ثابت ہے اول یہ کہ اگر یہ صیغۂ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اس طرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ نوکر نے میری نافرمانی کی ہے چنانچہ اب بھی میں اس کو امر کرتا ہوں۔ مگر یہ میری بات نہیں مانے گا۔ بلکہ اس وقت اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے عذر میں تجھ کو امر کا صیغہ پیش کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس صیغے کے معنے ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر نوکر تیرے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھ پر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اس کو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے امر کی پوری پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علماء سے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب مجھے اس جرم میں قتل کی دھمکی دی گئی تھی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے ———— نوکر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہو۔ اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھ پر تین طلاق سے حرام ہے تو سب علما یہ فتویٰ دیں گے کہ اس کی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صیغۂ امر کے ذریعہ ظاہر کردی ہے یہ کوئی نہ کہے گا کہ یہ جس کو یہ کہتا ہے وہ صیغۂ امر نہیں۔ کیونکہ صیغۂ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور متکلم کی یہ غرض نہیں پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی علوم اور عقائد وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے اور جس کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔

حروف بے شک حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے۔

اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں۔ کیونکہ دال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں۔ اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ جو مدلول کی صفات ہیں۔ وہی دال کی بھی ہوں۔ نظام عالم خلاق اکبر اور صانع حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اس کو دیکھ کر ہمیں اس کا یقین ہو جاتا ہے مگر وہ قدیم بالذات ہے اور نظام عالم حادث ہے۔ اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہوں۔ تو اس میں کون سی قباحت لازم آتی ہے۔ اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کا کام نہیں۔ اس کے لیے بہت سی دماغی قابلیت چاہیئے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے ہیں چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر ایک اعتراض کا جواب بھی اس کے ساتھ ہی دیں گے اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اوّل

موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انہوں نے خدا کا کلام نہیں سنا۔ کیونکہ خدا کا کلام آواز و حروف نہیں اور اگر آواز و حروف کو نہیں سنا تو کچھ نہیں سنا کیونکہ سننا اسی چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز و حروف پر مشتمل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قدیم ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں اور معترض کا یہ کہنا کہ سننا اسی چیز پر بولا جا سکتا ہے۔ جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ یہ ایسا سوال ہے جس کو سائل نے بھی نہیں سمجھا جس کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ سننا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو اب معترض کا یہ کہنا کہ موسیٰ نے خدا کا کلام کس طرح سنا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ تو نے زبان کے ذریعے قند کی حلاوت کو کیسے معلوم کیا ہے۔ اس سوال کا جواب دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قند سائل کو دیدی جائے تاکہ وہ اسی کو زبان پر رکھ کر اس کی حلاوت معلوم کرے اور پھر اس کو کہا جائے کہ جس طرح تو نے اس کی حلاوت کو ادراک کر لیا ہے اسی طرح ہم نے بھی اس کی حلاوت کو محسوس کر لیا ہے اور اگر قند موجود نہ ہو یا سائل میں قند کی حلاوت معلوم کرنے کی قوت ہی نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں نے قند کی حلاوت اس طرح معلوم کی ہے۔ جیسے تو نے شہد کی حلاوت معلوم کی ہے مگر یہ جواب بعض وجوہ سے درست ہے اور بعض وجوہ سے درست نہیں۔ درست تو اس واسطے ہے کہ اس جواب میں قند کی حلاوت کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہے جو مطلق حلاوت میں قند کے ساتھ شریک ہے اور غیر صحیح اس لیے ہے

کہ قند کی حلاوت شہد کی حلاوت میں بہت فرق ہے اور ان دونوں کا مطلق حلاوت میں ایسا ہی اشتراک ہے جیسے انسان اور حمار کا مطلق حیوانیت میں اشتراک ہے اور اگر سائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز چکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائے گا۔ اس کی مثال بعینہ عنین کی سی ہے جو خود لذتِ جماع سے محروم ہے اور دوسروں سے اس کی کیفیت دریافت کرتا ہے۔ مگر اس کا کچھ جواب ہو سکتا ہے تو یہ سکتا ہے کہ جماع سے لذت حاصل ہوتی ہے جو تم کو کسی نفیس چیز کے کھانے سے حاصل ہوتی ہے اس جواب میں گو کوئی وجہ صحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفیس چیز میں مطلق لذت میں شرکت ہے ورنہ جماع اور نفیس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے اور اگر عنین نے اپنی عمر میں کوئی لذیذ چیز نہ کھائی ہو تو اسکا جواب اور بھی مشکل ہو جائے

اسی طرح جو شخص موسیٰؑ کے خدا کا کلام سننے کے بارہ میں سوال کرتا ہے۔ اس کی پوری تسلی تو تب ہو سکتی ہے جب ہم اس کو خدا کا کلام سنانے پر قادر ہوں اس وقت اس کو کوئی انکار خدا کے متکلم ہونے میں نہیں۔ رہے گا۔ مگر یہ بات ہماری قدرت میں نہیں ہے۔ کیونکہ خدا کا کلام سننا یہ صرف موسیٰؑ کے ساتھ ہی خاص ہے اور اس کے بعد اس کا جواب سوا اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا کلام ایسا ہے جیسا تمہارا اور دوسرے آدمیوں کا کلام ہے مگر یہ تشبیہ بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ آدمیوں کا کلام اصوات حروف پر مشتمل ہے اور خدا کا کلام اس سے بلند اور اعلیٰ ہے۔ گر کوئی پھر ہم سے پوچھے کہ تم کس طرح آواز سن لیتے ہو تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے۔ کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم اشیاء کو دیکھ لیتے ہو اسی طرح ہم آواز کو سن لیتے ہیں تو یہ بالکل غلط جواب ہوگا۔ کیونکہ کہاں کانوں سے سننا اور کہاں آنکھوں سے دیکھنا۔ آواز کو مبصرات کے ساتھ کوئی کسی قسم کی مشابہت نہیں۔ بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے۔ جس کا جواب دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی کیفیت کے بارہ میں سوال کرتا ہے جس کی کیفیت نہیں۔ یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے جب اس کی کوئی مثال نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کی مانند ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی سرے سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کلام ہی کوئی نہ ہو۔ بلکہ ہم کو اعتقاد رکھنا چاہیئے کہ خدا کا کلام قدیم ہے۔ جیسے وہ خود بھی قدیم ہے اور جیسے اس کی رویت آدمیوں کی رویت کی مانند نہیں ہے۔ ویسے اس کا کلام بھی آدمیوں کے کلام کی مانند آواز اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

اعتراض دوم

قرآن مجید انجیل اور توریت وغیرہ الہامی کتابوں میں خدا کا کلام لکھا ہوا ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے کلام نے جو قدیم ہے۔ مصاحف میں جو کہ حادث

ہیں کیونکر حتون میت اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے کیونکر سب لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ محدث کو قرآن کو ہاتھ لگانا ناجائز اور اس کی تعظیم و تکریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ اور حفاظ کے دلوں میں محفوظ ہے اور کاغذات، سیاہی، اصوات و حروف وغیرہ یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس کہنے سے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے۔ یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے۔ یہ کہنا بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے۔ مگر اس کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی تو کتاب کہاں رہتی۔ اس کو تو آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جا رہا ہے کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جس کا طبعی تقاضا حرارت ہے۔ اور آگ یا نار کا لفظ صرف اس پر دلالت کرنے کے لیے واضع لغت نے مقرر کیا ہے اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات وغیرہ خدا کے کلام کے اظہار کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا ویسے مصاحف میں بھی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہوں گی نہ مدلول۔

اعتراض سوم | قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاف ہے اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف اور کلمات کا مجموعہ ہے اور جب نماز میں اس کی تلاوت کی جاتی ہے تو حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تین الفاظ ہیں۔ قراۃ، مَقرُوّ، قرآن، مقرو تو خدا کے کلام کا نام ہے جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہے اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے اور قراۃ کے معنے ہیں کسی چیز کو پڑھنا۔ یہ قاری کا ایک فعل ہے۔ جس کو ایک وقت وہ شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے۔ یہ ایک حادث چیز ہے کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جس کا آغاز ہو۔ یہ تعریف قراۃ پر بھی صادق آتی ہے۔ قرآن سے کبھی مقرو مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہنا پڑتا ہے کیونکہ مقرو جس کی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں۔ غیر مخلوق اور قدیم ہے۔ جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن معنے مقرو کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن سے قراۃ مراد لی جاتی ہے ان معنے کے مطابق مخلوق اور حادث ہے اور جن علماء نے اس کے متعلق مخلوق اور حادث ہونے کا فتویٰ لگایا ہے اگر انہوں نے ان معنے کے مطابق ہی فتویٰ لگایا ہے

تو وہ بھی حق بجانب تھے۔

اعتراض چہارم تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظر غور دیکھتے ہیں تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جن کا آغاز و انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتے پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حاوی ہے۔ نیز وہ معجزہ بھی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ نبی پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارق عادت ہو۔ اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن قراۃ اور مقروٗ میں مشترک ہے۔ یعنے کبھی اس سے قراۃ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقروٗ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کی مانند قدیم کہنے سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد ان کی مقروٗ تھی اور قراۃ پر اس کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے ما اذن اللہ شئی کاذنہ لنبی حسن الترنم بالقرآن جس طرح خدا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حسن ترنم کی اجازت دی ہے اس طرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی اور ترنم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علمائے قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ نہیں کہا سکتے بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ قرآن۔ قراۃ اور مقروٗ دونوں میں مشترک ہے ورنہ ان کے اقوال میں سخت تعارض واقع ہوگا جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کا ان دونوں میں اشتراک ثابت ہوگیا تو اعتراض بالکل رفع ہوگیا۔ کیونکہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے انہوں نے قرآن بمعنی مقروٗ کو ایسا کہا ہے اور جو قرآن سورتوں اور آیتوں پر مشتمل ہے اور جس کو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن بمعنے قراۃ ہے۔

اعتراض پنجم ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے یک تو سب امہ کا اس پر اتفاق ہو چکا ہے اور دوم خدا فرماتا ہے۔ وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ اور جب خدا کے کلام کا مسموع ہونا ثابت ہوگیا تو یہ ظاہر ہے کہ صرف حروف و کلمات پر صادق آسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا کا کلام حروف و

کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اس کا کلام قدیم ہے وہ اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشرک کا خدا کے کلام کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اسی کلام کے سننے کی قابلیت ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہ طور پہ سنا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسے جلیل القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جس کو سن سکتا ہے وہ جدا ہے۔

اس باب کا دوسرا حصہ

اس حصے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کئے جائیں گے

پہلا حکم خدا کی جن سات صفتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ متحد نہیں۔ جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں۔ ویسے اس قول کہ خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے کے یہ معنے ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیوۃ قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلسفہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفتیں بھی خدا کی مانند قدیم ہوں تو کئی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے اور یہ محال ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور حی ہونا بے شک ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیواۃ کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اس کی نسبت جو فیصلہ ہوگا۔ باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معتزلہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں۔ مگر ارادہ اور کلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفتیں خدا سے زائد ہیں۔ ارادہ کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اس کے ساتھ قائم نہیں۔ وہ قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے اور کلام کے بارہ میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے متکلم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوتِ گویائی پیدا کی ہے اور بس۔

فلسفہ ارادہ کے زائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خداوند کریم انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات الق

کر دیتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا ان کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نیند میں طرح طرح کی چیزیں کا مشاہدہ کرتا ہے اور بعض اوقات مہیب آوازیں بھی سنتا ہے مگر ان چیزوں اور آوازوں کا وجود خارج میں نظر نہیں آتا۔ ایسا بھی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوئے ہوئے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی۔ مگر وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رویا میں سن کر نہایت گھبراہٹ اور بے قراری کی حالت میں چونک پڑتا ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب و غریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں اور طرح طرح کی موزوں اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہنچے مگر شب و روز مجاہدات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں۔ وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں ہوتے کہ ان کو عجیب آوازیں سنائی دیں۔ مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔

یہ تو مذاہب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں۔

جو شخص خدا پر لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے۔ اس کو ضرور ماننا پڑے گا۔ کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا۔ اور ایک علم۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک "عَالِمٌ" اور "مَنْ لَہٗ عِلْمٌ" کے ایک ہی معنے ہیں اور "مَنْ لَہٗ عِلْمٌ" کے تحت میں دو لفظ ہیں مَنْ لَہٗ عِلْمٌ من سے مراد ذات ہے اور علم سے مراد وصف علم ہے تو عالم" کے تحت میں بھی دو چیزیں ہوں گی۔

جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کو دو عبارتوں سے ظاہر کیا جا سکتا ہے ایک "زَیْدٌ قَائِمٌ بِہِ الْعِلْمُ" اور ایک "زَیْدٌ عَالِمٌ"۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا ہوا دیکھیں تو اس کو ہم دو طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ایک اس طرح پر ھٰذَا الرَّجُلُ رِجْلُہٗ دَاخِلٌ فِی نَعْلِہٖ اور ایک اس طرح پر ھٰذَا الرَّجُلُ مُتَنَعِّلٌ مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے وہ یہ کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں ہیں اور زید نے جوتا پہنا ہوا ہے بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک ــــ اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح چلتے چلتے تسلسل تک نوبت پہنچ جائے گی۔ ان کی غلط فہمی اور

لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے۔ اس کا قیام کسی ایک حالت کے وجود کو مستلزم نہیں ہو سکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جس کا نام علم ہے ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عَالِمٌ ۔ مَوۡجُوۡدٌ۔ ان دو لفظوں کے ایک ہی معنے ہیں یا موجود کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور صفت وجود پر بھی دلالت کرتا ہے جو عالِمٌ سے نہیں سمجھی جاتی۔ اگر دونوں کے ایک ہی معنے ہیں تو جب ہمیں یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ زید عالم ہے تو اگر اس کی بجائے "زَیۡدٌ مَوۡجُوۡدٌ" کر دیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا اور اگر ان میں بلحاظ معنے کے فرق ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ "مَوۡجُوۡدٌ" کا لفظ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے تو وصف وجود زید کے ساتھ مختص ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو پھر وہ وصف ہی نہیں۔ کیونکہ وصف بغیر اپنے موصوف دوسری جگہ نہیں پائی جاتی۔ اور اگر وصف وجود مختص ہے۔ تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ مختص ہے۔ الغرض موجودٌ اور عالِمٌ اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں۔ تو جب "مَوۡجُوۡدٌ" علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو "عالِمٌ" کا لفظ اس میں اپنے ہم جنس سے کیونکر پیچھے رہ سکتا ہے

اور چونکہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لیے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اَللّٰہُ قَادِرٌ ۔ اَللّٰہُ عَالِمٌ ان دونوں جملوں کے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں۔ تو دوسرے جملے کا بالکل لغو اور مہمل ہونا لازم آئے گا اور الگ الگ ہیں تو وہ یہی ہیں کہ پہلے جملے میں وصف قدرت کا پتہ چلتا ہے اور دوسرے جملے میں وصف علم کا ثبوت ملتا ہے۔ یہی ہمارا مدعا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰہُ آمِرٌ وَنَاہٍ وَ مُخۡبِرٌ، یہ تین جملے ہیں ان کے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو پچھلے جملوں کا لغو ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اگر الگ الگ ہیں تو خدا کے کلام میں تعدد لازم آئے گا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ سے ہزار ہا قسم کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اَللّٰہُ عَالِمٌ بِالۡاَعۡرَاضِ ذَاتِہٖ عَالِمٌ بِالۡجَوَاھِرِ یہ جو دو جملے ہیں ان کا مفہوم ایک ہے یا ہر ایک کا الگ الگ ہے۔ اگر ایک ہے تو لازم آئے گا کہ جو شخص عرض کا عالم ہو وہ اسی علم کے لحاظ سے جوہر کا بھی عالم ہو جائے مگر یہ غلط ہے اور اگر دونوں کے معنے الگ الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئیں گے اور

اور قدرت۔ کلام اور ارادہ وغیرہ میں بھی یہی حال ہوگا۔ مثلاً جتنی چیزوں پر خدا قادر ہے ان میں سے ہر ایک کے مقابل الگ الگ قدرتیں ہوں گی۔ اسی طرح جس قدر اس کے معلومات ہیں، اسی قدر علوم بھی ہوں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً قدرت صرف ایک وصف ہے جو مختلف فراد کا سرچشمہ ہے۔ اسی طرح علم بھی ایک وصف ہے جو مختلف انواع کا منبع ہے تو سرے سے یہی کیوں نہ کہا جائے کہ بجز خدا کے اور کوئی وصف نہیں۔ وہی علم۔ قدرت۔ ارادہ اور حیوٰۃ وغیرہ کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منتزع ہوتی ہیں اور وہی ان کا مرکز اور محل ہے۔ اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈال دیا ہے اور بڑے بڑے جلیل القدر علماء سے اس کا جواب نہ بن پڑا۔ آخر تنگ آکر انہوں نے قرآن اور اجماع کو اپنا مستدل بنانا چاہا۔ کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت اور ارادہ وغیرہ خدا کی صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور احادیث میں خدا پر عالم۔ قادر اور مرید وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے اور یہ سب مشتقات کے صیغے ہیں جو ذات اور وصف پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر فلاسفہ کے نزدیک اجماع یا نحوی اعتبارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ ہم بیان کرتے ہیں یہ امر معتزلہ اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا کہ دلائل کی رو سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ جو خدا کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہیں چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم۔ قادر۔ مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ نہ ہوتا تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیاء کو خاص قسم کا تعلق ہے تو ان میں تین مذاہب ہیں۔ جن میں سے دو تو افراط و تفریط پر مبنی ہیں اور ایک مذہب جو اہل سنت و جماعۃ کا مذہب ہے نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لئے ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔ اس کی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے ——— اور نہ کوئی موصوف ہے اور بعض معتزلہ دوسرا مذہب افراط کی طرف جھک گئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود ہیں اور جس قدر چیزوں کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہنے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے، جیسے حرکت و سکون کا اختلاف اور قدرت اور علم جواہر اور عرض کا اختلاف اور بعض اشیاء کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی حیثیت سے ہوتا ہے جیسے زید کے بالوں کی سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے بلکہ ان دونوں اختلاف میں تباین ذاتی ہے۔ قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آسکتے اور ان دونوں سیاہیوں کے علوم متعلق علم کے تحت ہی میں جن چیزوں میں ذاتی وصف ہوتا ہے اور چیزوں کے لیے ایک ذات یا صفت کا منبع یا مرکز ہونا درست نہیں اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے ان کے لیے مابہ الاشتراک کا منبع اور مرکز ہونا ضروری ہے۔ سو اس قاعدہ کے مطابق علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ یعنی خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے۔ اس لیے ان کا تعدد اور خدا سے متغائر ہونا ضروری ہوگا اور مثلاً علم کے افراد۔ اور اسی طرح قدرت کے انواع ہیں۔ چونکہ عارضی اختلاف ہے۔ اس لیے علم کے افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا سرچشمہ قدرت ہوگی۔

معتزلہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں۔ اس لیے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے اگر وہ یہ کہیں کہ قدرت اس کے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیاء پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اس کے لیے ضرور ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ضدوں کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے کیونکہ دو ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسی اعانت کے قادر ہے ویسا ہی بغیر کسی کی مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اس کے اس کا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے مگر حیوانات کے افعال پر کہ قادر نہیں جب قدرت ــــ کے ساتھ متحد ہونے میں اس کو بعض امور پر قادر نہ ہونا خلل انداز نہیں تو ارادہ کی معیت میں صرف بعض اوقات میں بعض اشیاء کے

ساتھ اسکے ارادے کا متعلق ہونا کیا اثر رکھ سکتا ہے

فلاسفر بانی صفت کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر انبیاء علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہو جانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو ان کے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کنندہ کہنا بھی درست ہوگا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے کلمات انبیا علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں اور خدا کے ساتھ ان کو حلول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور نہ ہی خارج میں ان کا کوئی وجود ہے ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اس کو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دارومدار اس کو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی صفات اس کے مغائر ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ عین ہیں۔ نہ مغائر۔ کیونکہ ہم اللہ کا لفظ زبان سے نکالتے تو اس سے خدا اور اس کی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اس لیے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اس کی صفات کے درست نہیں اس کی مثال یہ ہے کہ نہ یہ کہنا درست ہے کہ علم فقہ عین فقیہہ ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے مغائر ہے۔ اسی طرح زید کے ہاتھ کو نہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ مغائر اصل بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو نہ وہ اس کا عین کہی جا سکتی ہے نہ مغائر ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم فقہ انسان سے مغائر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ فقہ فقیہہ سے مغائر ہے کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اس لیے اگر فقہ کو اس سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے مگر فقیہہ کے مفہوم میں فقہ ملحوظ ہے لہٰذا فقہ کو فقیہہ سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا۔

دوسرا حکم

جو صفت خدا کے ساتھ قائم ہیں نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوں یا اپنے وجود میں مستقل ہوں۔ معتزلہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا محل حوادث نہیں اس لیے ان کے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنے کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائے

گانہ خدا کو۔ اور کلام کے بارہ میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ یہ بھی ارادہ کی مانند حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور ان کے ساتھ اس کا قیام خدا کو متکلم کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل ہماری گذشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے۔ وہاں اس کی صفتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے یہی معنے ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ "اللہ عالم" اور "قائم بذاتہ علم" کے معنے اور اسی طرح "اللہ مُرِید" اور "قائم بذاتہ ارادۃ" کے معنے اور "اللہ لیس بمرید" اور "لم تقم بذاتہ ارادۃ" کے معنے ایک ہی ہیں۔

جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہو۔ اس کو مرید کہنا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو اسی طرح متکلم اسی کو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ "ھو متکلم" اور "قام بہ التکلم" میں معنے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور اسی طرح "ھو لیس بمتکلم" اور "لم یقم بذاتہ التکلم" کے ایک ہی معنے ہیں۔ اگر خدا پر "لم یقم بذاتہ التکلم" کا اطلاق درست ہے تو "لیس بمتکلم" کا اطلاق بھی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ تعجب انگیز ان کا یہ دعویٰ ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم قدرت سیاہی اور حرکت وغیرہ کا بلا محل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور اگر یہ بات تھی تو کلام کی نسبت بھی اس کے بلا محل موجود ہونے کا قائل ہونا ان کو ضروری تھا۔ حالانکہ اور یہ نہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے۔ اور اگر کلام کے لیے بسبب اس کے وصف اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کا محل میں ہونا بطریق اولیٰ ضروری ہے۔

تیسرا حکم اس کی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہوں گی۔ یا نہ اگر قائم ہوں تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر قائم نہ ہوں۔ تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا جو اس کے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیاۃ اور قدرت کو تو سب قدیم مانتے ہیں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادث کہتے ہیں۔ اور چونکہ صفات باری تعالیٰ کا قدم خدا کے محل حوادث نہ ہونے پر موقوف ہے لہٰذا ہم اس پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل اول جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ ب اگر اس کی صفتیں حادث ہوں تو ان کا حدوث اس کے وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا۔ کیونکہ امکان اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں۔ جن کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

دلیل دوم اگر خدا محل حوادث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی یا تو یہ کہ حوادث میں ایک ایسا مرتبہ نکلے گا جس سے پہلے کوئی اور حادث نہ ہوگا اور یا یہ سلسلہ حوادث غیر متناہی مراتب تک چلا جائے گا۔ اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلتے گئے تو لازم آئے گا کہ حوادث کے لیے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے وجود کا آغاز ہوا اور اگر کسی درجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہوگیا۔ یعنے اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہوا جس کے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا کے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضا ہوگا۔ اور یا خود خدا کا تقاضا ہوگا۔ یعنے خدا کی ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ اس کا متصف ہونا محال ہے۔ پہلی صورت محال ہے اب رہی دوسری صورت تو جب خدا تعالیٰ کا ازل میں حوادث کے ساتھ متصف ہونا محال ہے تو پھر کسی دوسرے وقت میں اس کا حوادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکر جائز ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ اسی صفت پر قائم رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا مگر اس کے معنے یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے الغرض جو جو باتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لیے پائی جاتی ہیں۔ اور جن جن امور کا پایا جانا خدا میں محال ہیں۔ وہ ہمیشہ محال ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تمہاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے کیونکہ جس وقت سے عالم کا وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اس کا وجود ہونا جائز تھا۔ اور اسی طرح اس وقت سے پہلے وقت میں اس کا پایا جانا جائز تھا غرضکہ ایسا کوئی وقت نہیں جس میں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ عالم کا قدیم ہونا تب لازم آتا کہ عالم کے لیے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول یا عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ اور پھر وہ خاص کر حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا یک فعل ہے جس کی حدوث سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے

کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ ثبوت کا ہے اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہو کر عالم وجود میں آیا ہے۔

دلیل سوم اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام جائز ہو تو اس سے پہلے یا اس کی ضد اس کے ساتھ قائم ہو گی یا خدا حادث کے عدم قیام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد اور اس کا عدم قیام قدیم ہوں گے یا حادث اگر قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ قائم ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا اور اگر حادث ہیں تو ان کے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا اور اس سے پہلے کوئی اور وعلیم جرا۔ حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

ہم اس کو خدا کی صفتوں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں کرامیہ کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اس لیے کہ وہ اپنے اندر کلام کو پیدا کرنے پر قادر ہے اور جب کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو پہلے اپنے اندر کلمہ کن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ چیز مقصود کو پیدا کرتا ہے مگر ان کے نزدیک کلمۂ کن کے پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور سکوت قدیم ہے اور جہمیہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اس کے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اس کی یہ غفلت قدیم ہے۔

ہم کرامیہ اور جہمیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور ان کی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہوگا۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں۔ کیونکہ سکوت کے معنے ہیں عدم علم۔ اور اعدام پر شے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی سو اگر سکوت اور غفلت کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا۔ اور اب اس کے ساتھ دو اور صفتیں شریک وجود ہو گئی ہیں دیکھو تم پہلے معدوم تھے اور پھر جب موجود ہوئے ہو تو اس کا عدم سابق اس کے موجود ہونے سے زائل ہو گیا ہے۔ حالانکہ وہ قدیم تھا۔ اس کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہے کہ تم کا عدم سابق کوئی چیز نہ تھا تاکہ اس کے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اس کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہنا کہ سکوت کے معنے ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنے ہیں۔ عدم علم اور یہ دونوں اعدام قبیل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا

ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی کا اور سکون کے معنے ہیں عدم حرکت۔ اس سے
سفیدی اور سکون کی کوئی حقیقت نہیں۔ حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقل حقائق
ہیں۔ بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جیسے سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا
حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور متکلم کے حدوث
پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز ہونا ثابت ہوتا ہے اسی دلیل سے سکوت
اور غفلت کی واقعیت بھی ثابت ہے کیونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو
ادراک کرتے ہیں تو اس وقت ہمیں اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کی ان دو کیفیتوں
کے الگ الگ ہونے کو بھی ہم جانتے ہیں۔ مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال وا معلوم
نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے
کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اس کی ضد سے
خالی نہیں ہو سکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل
حقیقت نہیں بلکہ اس کے معنے ہیں خدا کا کلام سے خالی ہونا مگر ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا
خدا کی ایک صفت ہے اور قدیم ہے ——— اور یہ قاعدہ ہے کہ قدیم خواہ ذات ہو کہ
صفت عدم طاری نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اعراض کئی قسم کے
ہوتے ہیں اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں انکی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں
کی مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے
نزدیک رنگوں۔ دکھوں دردوں اور شکوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا
صرف خدا کی صفات کی نسبت حدوث کا خیال ہے اور صفات میں سے بھی صرف ارادہ علم اور
کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیوۃ اور قدرت کو اہل السنۃ والجماعۃ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع
اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہٰذا ان کو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں۔

علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیہ ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اب بے شک خدا کو معلوم ہے
کہ عالم اس وقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ازل میں اس کو علم تھا کہ عالم پہلے موجود
تھا۔ اگر اس کو علم تھا تو یہ علم نہیں بلکہ یہ جہل ہے۔ کیونکہ اس وقت عالم موجود نہیں تھا۔ اور اگر اس وقت
اس کو یہ علم نہ تھا بلکہ اب بعد حدوث عالم کے بعد اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا کہ اس

کا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان کی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہو جاتی ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور تمام عالم حادث ہے اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اور بغیر محل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں مثلاً انا ارسلنا نوحا الی قومہ۔ اب اگر کلام قدیم ہو تو خدا کا نوح کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ جبکہ نوح اور اس کی قوم کا نام و نشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اخلع نعلیک کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا اور نہ اس کے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی ہیں۔ سو اگر اس کا کلام قدیم ہو تو ازل میں اس کا آمر و ناہی ہونا ماننا پڑے گا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لیے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ آمر اور ناہی کس طرح ہوگا۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اس کے موجود ہونے کے وقت اور اس کے پیچھے کوئی فرق نہیں آیا یہ ایک صفت ہے جس کے ذریعے خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا۔ اس طرح یہ علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور کچھ زمانہ گذرا تو اس کے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے الغرض عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں مگر اس کا علم جوں کا توں باقی رہا ہے اس کو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اس کا علم ہے پہلے بھی ایسا ہی تھا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلتے ہی اس کے پاس آئے گا اور یہ علم بھی اس کو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اس کے آنے کے وقت اور اس کے بعد برابر باقی رہا ہے ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس طرح اس صورت مفروضہ میں ایک ہی علم ہے جس کے ذریعہ زید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ اسی طرح خدا کے ساتھ بھی ازل سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغ[illegible] سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔

اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس ہوتا ہے اور ان میں خواہ ہزاروں انقلاب واقع ہوں۔ اس کی حالت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے۔ کیونکہ یہ دونوں بھی ایسی صفتیں ہیں جن کے ذریعے مرئی اور مسموع کا انکشاف ہوتا ہے مگر اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں بلکہ وصف علم کی مانند یہ دونوں بھی قدیم ہیں ہاں مرئی اور مسموع بے شک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اس کے مختلف ازمنہ میں متحقق ہونے کے لحاظ سے اس کو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا۔ جو اشیاء کی ذاتوں میں ہے۔ اور جب جہمیہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کے معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں نفیس جھانکتے ہیں کہ وہی وصفِ علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو خواہ وہ کروڑوں رنگ بدلے جانتا ہو۔

نیز جہمیہ پر ایک اور زبردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے ہیں اگر ہر حادث کے ساتھ اس کے علم کا حادث ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک سخت قباحت لازم آئے گی وہ کہ یہ حادث ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں اور جب وصفِ علم حالانکہ اس کو خدا کی ذات کے ساتھ ایک خاص قرب حاصل ہے خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مباین ہیں اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قباحت ہوگی اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا تو اس کے معلوم ہونے کے لیے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی اور اس کے لیے کسی اور کی احتیاج ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو خود علم معلوم کیا ہے اگر پہلی بات ہے تو علوم کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادث اور خود اسکی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو ہی چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا جہمیہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور آئندہ بھی اس کو ایسا ہی رہیگا۔

معتزلہ جو مادہ کو حادث کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اس کے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جس کے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحاً باطل ہے کیونکہ کوئی حادث بدون مادہ کے حادث نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی ارادہ ہوگا یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے کرامیہ سو ان پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے وہ اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کونسی چیز علت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی علت کوئی اور چیز ہوگی پھر اس میں سلسلۂ کلام چلے گا تو تسلسل پر بات ختم ہوگی بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جس کو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلمہ کن ہے۔ یہ تین وجوہ سے قابل تسلیم نہیں۔

ایک یہ کلمہ کن ایک آواز ہے اور آوازوں کا خدا کے ساتھ قیام ناجائز ہے اور ایک یہ کہ کلمہ بھی جہان کی مانند حادث آیا۔ اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو جہان کیلئے بھی کسی اور چیز کے تقدم کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہوئی تو وہ بھی اس کی طرح حادث ہے اس کے لیے کسی اور قول کا ہونا ضروری ہوگا پھر اس کو کسی تیسرے قول کی اور اس کو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلہ احتیاج سے تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

ایسے بے وقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی ناجائز ہے جن کا یہ مذہب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ کلمہ کن ہے۔ کیونکہ جب حادث غیر متناہی ہیں تو غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا۔ اس وقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو پھر کس کو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہو سکتی ہے۔ جو ذی شعور اور موجود ہو۔ اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے سے کیا معنے ہوں گے خدا کا تو اس قول إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ سے صرف اپنی قدرت کاملہ کا اظہار مقصود ہے اور بس۔

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے اور جنہوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ نَعْلَيْكَ اور انا أَرْسَلْنَا نُوحًا سے اس کا حدوث ثابت کیا ہے انہوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا یا وہ کلام نفسی سے بے خبر ہیں ان دو مثالوں سے کلام لفظی کا حدوث بیشک ثابت ہوتا ہے مگر کلام نفسی کا حدوث ہرگز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جس کے تعبیرات مختلف ہیں جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے

تھے یا پیدا ہوئے تھے۔ مگر عہدۂ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کیے گئے تھے اس وقت اسکی تعبیر
اِنَّا نُرْسِلُهٗ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بن کر دنیا میں آئے تو اِنَّا اَرْسَلْنَا کے ذریعہ
اس کی تعبیر کی گئی۔ غرض اعتبارات اور تعبیرات مختلف ہیں اور معبّر عنہ میں کوئی تغیر نہیں۔ کیونکہ وہ صرف
حضرت نوحؑ کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے جو ان کے نبی ہونے سے پہلے اور پچھلے ایک ہی حالت پہ
ہے۔ فرق صرف اتنا ہے ان کے نبی ہونے سے پہلے اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُهٗ سے اور ان کے نبی
ہونے کے بعد اِنَّا اَرْسَلْنَا سے کی گئی ہے۔ مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف
نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اُخْلَعْ نَعْلَيْكَ امر پہ دلالت کرتا ہے اور امر کے معنے ہیں اقتضا اور طلب
جو آمر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان کے قائم ہونے کے لیے مامور کا وجود ہونا ضروری
نہیں۔ بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضا اور طلب کا آمر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے۔
اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو اس پہلی اقتضاء اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے
اور دوبارہ صیغۂ امر کے ذریعہ اقتضاء اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہو اس کے دل میں یہ اقتضا ہوتی ہے کہ اگر میرے ہاں لڑکا پیدا ہو تو
میں اس کو علم پڑھاؤں گا۔ اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کا تصور کر کے اس کو کہتا ہے اُطْلُبِ الْعِلْمَ
سو اگر اس کے گھر لڑکا پیدا ہو۔ اور اس کے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو۔ تندرست بھی ہو۔ اور
اس کو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے
وہ جان جائے گا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارے میں مامور ہوں اور اس بات کو
معلوم کرنے کے لیے اس کو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اس کا باپ صیغۂ امر کے ذریعہ اپنی خواہش
ظاہر کرے مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جو ان کے باپوں کے مقتضیات پہ دلالت
کریں۔ ان کے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان کو اس علم کے لیے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے
اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور اس پہ دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر
مامور کا وجود ہونا ضروری نہیں۔ صرف امر کے لیے مامور کا تصور کافی ہے ہاں بے شک مامور کا ممکن
ہونا امر کے لیے شرط ہے۔ اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں بن سکتا۔ اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ
خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضا اور طلب قائم ہے جن کا وجود محال ہے۔

؀ کہ یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں آمر رہا ہی تھا یا نہیں اگر کہو کہ تھا تو

جب اس وقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ امر اور ناہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا اور اگر نہیں تھا تو ثابت ہوا کہ اس کا امر ناہی ہونا حادث ہے اور یہی ہمارا مدعا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضا اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں اور ان کے قیام کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں تو اس سوال کے یہ معنے ہوئے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ امر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے یا نہیں۔ یہ ایک لفظی بحث ہے جس سے نفس مطلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا اور نہ ہی لفظی جھگڑوں کے درپے ہونا اہل علم کے شایانِ شان ہے۔ مگر تاہم اس کے متعلق ہم کچھ لکھنا چاہتے ہیں

مامور اور منہی کے وجود سے پہلے امر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے جیسے مقدور کے موجود ہونے سے پہلے خدا پر لفظ قادر کا اطلاق جائز ہے۔ اس لفظ کے اطلاق کے لیے ان کے نزدیک مقدور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے اسی طرح امر اور ناہی کے اطلاق کے لیے بھی ان کو مناسب تھا کہ کہتے کہ مامور اور منہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن و متصور ہونا کافی ہے اور جیسے موجود شے کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے۔ ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے مگر ایک اور بات ہے وہ یہ کہ جیسے لفظ امر مامور کا تقاضا کرتا ہے ویسے مامور بہ کا بھی تقاضا کرتا ہے اور مامور بہ موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا معدوم ہونا شرط ہے دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر امر کرتا ہے اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اس کی وصیت کے مطابق عمل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے اپنے باپ کا امر بجا لایا ہے۔ حالانکہ اس وقت نہ آمر ہے اور نہ امر اور وصیت کے وقت مامور بہ کا وجود نہیں تھا مگر باوجود اس کے یہ کہنا جائز ہوتا ہے کہ وہ باپ کا امر بجا لایا ہے بموجب امر کا اطلاق خدا پر مامور بہ کے وجود کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح مامور کا بجا لانا آمر اور امر کے وجود ہونے کا تقاضا نہیں کرتا تو مامور کے موجود ہونے کا تقاضا کیونکر کرے گا۔

چوتھا حکم ان سات صفتوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر حمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں یعنے خدا زندہ ہے، قدرت والا ہے۔ جاننے والا ہے۔ سننے والا ہے، دیکھنے والا ہے اور دوسرے لفظوں میں خدا حی ہے۔ قادر ہے۔ عالم ہے۔ سمیع ہے بصیر ہے۔ متکلم ہے۔

اور جو صیغے اس کے افعال سے مشتق ہوتے ہیں۔ مثلاً رزق دینے والا۔ پیدا کرنے والا۔ عزت دینے والا۔ ذلت دینے والا اور دوسرے [illegible]

میں اختلاف ہے اصل بات یہ ہے کہ جس قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں، وہ چار قسم ہیں۔

۱۔ جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود۔ اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔

۲۔ جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اس کے عدمی وصف بھی سمجھا جاتا ہے۔ جیسے قدیم باقی، واحد اور غنی۔ کیونکہ قدیم کے معنے ہیں وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو اور باقی کے معنے ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو اور واحد کے معنے ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنے ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو۔ یہ مشتقات بھی ازلاً و ابداً محمول ہوتے ہیں۔ کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جاتیں وہ ہمیشہ نہیں پائی جاتیں۔

۳۔ جو خدا پر بھی اور وجودی صفتوں پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ جیسے حی قادر متکلم، مرید سمیع، بصیر، عالم، آمر، ناہی وغیرہ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفتیں۔ قدیم ہیں۔ ان کے نزدیک اس قسم کے مشتقات بھی ازل سے ابد تک اس پر محمول ہیں۔

۴۔ جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور اس کے افعال پر بھی۔ جیسے جواد، رزاق خالق معز مذل وغیرہ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر ازل میں محمول تھے۔ کیونکہ اگر اس وقت ان کا محمول ہونا ناجائز ہو۔ بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے یہ معنے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس نے پیدا ہی نہیں کیا تو پھر وہ خالق کیونکر کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صارم (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے۔ تو بھی صارم اس پر محمول ہوتا ہے۔ مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقوۃ تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے۔ تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے۔ تو بھی اور جب پیا جاتا ہے تو بھی اس پر مروی (پیاس بجھانے والا) صادق آتا ہے مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروی بالقوہ ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت میں بالفعل۔ تو یہ جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کوزہ میں ہوتا ہے۔ صارم اور مروی کے اطلاق کے معنے یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے کی

صفت موجود ہے اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار اور پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جس کے ملک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صارم کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے اسی اعتبار سے خدا پر جبکہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے۔ خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض یہ کہ ازل میں خدا خالق بالقوہ تھا اور اب خالق بالفعل ہے پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق کو ناجائز قرار دیا ہے انہوں نے دوسرے معنے مراد لیے ہیں اور جنہوں نے جائز کہا ہے۔ انہوں نے پہلے معنے ارادہ کیے ہیں۔

تیسرا باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دعاوی ثابت کریں گے

۱۔ جائز تھا کہ اللہ تعالےٰ اپنے بندوں کو عبادات کی تکلیف نہ دیتا۔

۲۔ ایسے کاموں کی "تکلیف دینا جو ان کی طاقت سے باہر ہوتے۔

۳۔ یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی نافرمانی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔

۴۔ خدا پر واجب نہیں کہ ان کے لیے جو مفید امور ہیں ان کی رعایت رکھے۔

۵۔ نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اس کے لیے واجب نہیں۔

۶۔ بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔

۷۔ خدا کے لیے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دارومدار واجب حسن اور قبح کے معانی سمجھنے پر ہے اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے کئی ایک فضلا نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبح کو معلوم کر سکتی ہے یا نہیں اور اس امر میں کہ عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کر سکتی ہے یا نہ بہت کچھ حصہ لیا ہے مگر اس وجہ سے کہ واجب حسن اور قبح کے معانی اور ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی تہ تک نہ پہنچے تھے کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر نہ پہونچ سکے۔ اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہم کو اپنے دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو۔ اس جگہ ہم کو پانچ لفظوں کے معنوں کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب حسن قبیح عبث سفہ حکمت کیونکہ ان کے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے۔

واجب کے معنے ہیں وہ کام جس کا کرنا ضروری ہو۔ قدیم چیز کو بھی واجب کہا جاتا ہے۔

آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو اس پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جس کا
کرنا نہ کرنے پر ترجیح نہ رکھتا ہو، اگر ترجیح بھی رکھتا ہو مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح اس کے
کرنے میں نہ ہو۔ صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ ان کے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق
ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور ضرر یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں نیز یا خفیف ہوگا یا سخت جس کا
برداشت کرنا ناممکن ہوگا

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے، اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جس شخص کو
پیاس ہو اگر وہ چند پانی نہ پیئے تو اس کو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ
اس کے لیے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا، مگر ان کے
کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے۔ ان کو واجب نہیں کہا جاتا مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے
سے فائدہ ہے اور ان کو ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مگر ـــــ تجارت کرنا اور نفل
پڑھنا واجب نہیں، واجب وہی فعل ہوتا ہے جس کے نہ کرنے پر ضرر یا نقصان ہو اگر نقصان
عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اس بات کی اطلاع ہوئی ہو تو اس کو بھی ہم واجب
کہیں گے، اور اگر دنیا میں ہو اور ہم نے عقل کے ذریعہ اس کے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے
معلوم کیا ہو تو اس کو بھی کبھی واجب کہا جاتا ہے کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہے گا کہ جو
بھوک سے مر رہا ہو۔ اگر اس کو روٹی مل جائے تو روٹی کا کھانا اس کے لیے واجب ہے۔

اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ واجب کے دو معنے ہیں ایک یہ کہ اس کی ترک پر دنیا میں
ضرر لاحق ہو اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھانا پڑے مؤخر الذکر کو ہمارا مقصود بالذات ہے لفظ
واجب کبھی تیسرے معنے پر بھی بولا جاتا ہے وہ یہ کہ جس کے عدم وقوع پر محال لازم آئے۔ مثلاً خدا کو
معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہوگی۔ اب اس کا اس وقت میں موجود ہونا واجب
ہے۔ ورنہ معاذ اللہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حسن . قبح . عبث . ہشر

فعل تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) جو فاعل کی خواہش کے موافق ہوں (۲) جو اس کے مخالف ہوں (۳) نہ ان کے کرنے پر کوئی
فائدہ ہو۔ اور نہ ان کی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اس کے حق میں حسن کہلاتا ہے۔ وہ جو مخالف

طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اس کے مخالف ہے نہ موافق وہ عبث کہلاتا ہے خبث کے فاعل کا نام عابث ہے اور کبھی اسے سفیہ بھی کہا جاتا ہے اور قبیح کے فاعل کا نام سفیہ ہے۔ سفیہ کا لفظ اگرچہ عابث کے معنے میں بھی مستعمل ہوتا ہے مگر زیادہ تر اسی میں مستعمل ہوتا ہے مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے اور یہ بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے اب وہ فعل پہلے شخص کی نسبت حسن اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلائے گا کیونکہ حسن اور قبیح اضافی امور ہیں جن میں طبائع کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف ہے اور اسی لیے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار نہیں قائم کر سکتا۔ مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لیے مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے بلکہ ایک ہی وقت میں ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قبیح خیال کرتا ہے تو وہ ایک ہی فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے۔ بدطینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور

اسکو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال کرتا ہے اور اگرچہ کوئی شخص اسکا یہ راز ظاہر کر دے تو اسکو چغلی اور غمازی خیال کرتا ہے مگر ایک نیک طینت اور متقی شخص اس کو حسن تصور کرتا ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اس کے اس فعل کو حسن کہیں گے اور اس کے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستہجن اور قبیح متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل پسند ہوتا ہے۔ اول الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہیں گے اور مؤخر الذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی میں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہو گئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن میں تین اصطلاحات ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو۔ خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو اہل حق کے نزدیک یہی حسن ہوتا ہے اور قبیح ہر ایک فریق حسن کے مقابل ہوگا۔ حسن کا پہلا معنے دوسرے معنے سے عام ہے اور پہلے معنے کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جبکہ خدا کے فعل کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے ان کو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کچھ کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بیچارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب فعل حسن ہیں جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف

کرتا ہے۔ اس کو کوئی بڑی سے بڑی طاقت روک نہیں سکتی۔

حکمت کے دو معنے ہیں۔

۱۔ امور کے نظم ونسق اور ان کے مخفی اسرار کا احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ ان کو کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ غائت مصوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔

۲۔ احاطہ مذکورہ کے باوجود امور کی ترتیب اور ان کے نظم ونسق اور ان میں سلسلہ انتظام قائم کرنے پر قدرت کا ہونا جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو کبھی پہلے معنے کے لحاظ سے اور کبھی دوسرے معنے کے اعتبار سے اس پر حکیم کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ جب پہلے معنے کے لحاظ سے کسی پر حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس وقت حکیم حکمت بمعنے علم سے مشتق ہوتا ہے اور دوسرے معنے کے لحاظ سے محمول ہوتے وقت حکمت بمعنے ترتیب اور نظم ونسق سے مشتق کیا جاتا ہے

جب آپ کو ان چھ الفاظ کے معنے اور ان کی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں جن کے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے بچ جائیں گے جو اکثر لوگوں کو سوجھتے ہیں اور وہ ایسے ہیر پھیر میں آ جاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا ان کو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔

مغالطۂ اول

انسان کبھی ایسی چیز کو قبیح کہہ دیتا ہے جو اس کی مخالف طبع ہو اور اگرچہ کئی ایک طبائع کے موافق ہو۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کو قبیح کہنے میں دوسروں کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا اور وہ ایسا کرنے میں مجبور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک انسان اپنی ذہن میں لگا ہوا ہے۔ وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا اور دوسروں کے مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اس کو قبیح لعینہٖ کہہ دیتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اس کے نزدیک قبیح ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے وہ دنیا کی طبائع کے بھی مخالف ہے اور اس کی جبلت میں قبح ہے اسی وجہ سے اس کو علی الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے یہ شخص اس کو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اس کو علی الاطلاق قرار دینے میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور اس کا منشاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت کے مقتضیٰ پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ایک ہی چیز کو ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسی کو حسن سمجھتا ہے۔

مغالطۂ دوم انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبع کے مخالف ہے علی الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اس کی طبع کے ہوتی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام حالات کا اس کی طبع پر غلبہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان نادر قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے بالکل ہی اس کو اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبائع کے مخالف ہوتا ہے اس لیے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے۔ اس کا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کہنا جو جو مصلحتیں اور محاسن وابستہ ہوتی ہیں ان سے انسان غافل ہوتا ہے اور اگر کوئی موقعہ ایسا پیش بھی آجائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اس کے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے اور اس کو اعلیٰ درجہ کی بڑی چیز سمجھتا ہے۔

مغالطۂ سوم عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت وہمیہ عقل کے خلاف چلتی ہے اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اس کو سانپ خیال کرکے اس سے ڈرتا ہے حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھتا ہے اور جب وہ رسی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے۔ حالانکہ عقل اس کی تکذیب کرتی ہے مگر قوت وہمیہ کے سبب وہ عقل کی ایک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پاخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے لہٰذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے اور اگر کوئی بھولے سے اُسے کھانے لگے اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو فوراً وہ قے کر دیتا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم کو دیکھتا ہے تو اس کو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ عقل اس کی مکذب ہے مگر قوت وہمیہ اس کی پیش نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح زنگیوں کے نام چونکہ زنگی عموماً سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں۔ طبع میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے بھی طبیعت کو تنفر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مسمیٰ میں حسن یا قبح نہیں پیدا ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت وہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ غرض قوت وہمیہ کا عقل پر غالب آجانا مشاہدات سے ثابت ہے اور کئی ایک ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں قوت وہمیہ کے غلبہ کے صد ہا نمونے نظر آتے ہیں اسی واسطے اس سے کوئی بھی ذی عقل انکار کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوت وہمیہ کا کہا نہ ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے

خاص بندوں کو عطا کی ہے۔ ورنہ عام لوگ مرض وہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں نگاہ ڈالی جائے تو قوت وہمیہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے۔ مثلاً معتزلی سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو تو وہ فی الفور اس کے بارہ میں اپنی رائے قائم کر دے گا اور تم یہ کہو کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت کرے گا اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کرے گا۔ محض اس لیے کہ امام اشعری کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم دریافت کرو تو وہ اس کے متعلق اپنی رائے قائم کر دے گا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہہ دو کہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے تو جھٹ اپنے سابق قول سے رجوع کرے گا۔ یہ کوئی عوام ہی میں نہیں بلکہ اہل علم اسی مرض میں مبتلا ہیں۔ کیونکہ سب سے بڑا کام جو ان کے زیر نظر رہتا ہے اور جس کو یہ بڑا کمال اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات کے لیے طرح طرح کے حیلے تراشتے ہیں۔ اگر ان کو کوئی کافی دلیل اثبات مدعا کے لیے مل جاتی ہے تو اپنے جاموں میں پھولے نہیں سماتے اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و ناجائز وسائل سے اس کی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن و قبح کی بنا موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان کبھی ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اس کو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدے کو مدنظر رکھ کر اسکو کرتا ہے۔ اور ایسی شے کو جس میں اس کو فائدہ کی توقع ہوتی ہے۔ قبیح اور مستہجن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے اس کی مثال ایسا شخص ہے جو کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور اس سے بچانے پر قادر ہے۔ اب یہ شخص اس کے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے۔ حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اس کو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جس کو بچائے گا اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے اور نہ ہی اس وقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ یہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لیے اس کام کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مند چیز کو قبیح سمجھتا ہے۔ اس کی مثال وہ شخص ہے جس کے سر پر تلوار کھینچی ہوئی ہے اور وہ کلمۂ کفر کو زبان پر لانے کے لیے مجبور کیا جا رہا ہے اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے۔ حالانکہ اس میں اس کی زندگی بچ جاتی ہے۔ یا وہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی پر سایہ شمشیر کے نیچے سخت مجبور کیا گیا ہے اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اس میں اس کو فائدہ ہے مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے اور مارے جانے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جبکہ معرض ہلاکت ہو بچانا اس کی حقیقت کا تقاضا ہے جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان کو مظلومانہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اس کے دل میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اس کو بچا نہ لے وہ چوٹ اسے چین نہیں آنے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسی القلب انسان ہو۔ جسے اس کی حالت زار کو مشاہدہ کر کے ذرا بھی رحم نہ آئے تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے بھی بدتر ہے، اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جائے تو یہاں اسس کو اس کام پر برانگیختہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف و توصیف ہوگی اور اگرچہ اس نے ایسی جگہ میں اسس چیز کو بچایا ہو۔ جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کی تعریف و توصیف کی جائے جو کہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح و ثنا ہونی یقینی بات ہے لہٰذا اس وہم پر ہی وہ شخص اس کو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اس کے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اس کو وہ گھر دیکھنے کا موقعہ ملے تو اس کو دیکھتے اس کے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اس واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

امر علی جدار دیارِ لیلیٰ اقبل ذا الجدار وذ الجدارا وما حب الدیار شغفن قلبی ولکن حب من سکن الدیارا	میں معشوقہ لیلےٰ کی دیار کی دیواروں سے گذرتا ہوں تو کبھی اس دیوار پر بوسہ دیتا ہوں اور کبھی اس پر ان دیار نے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا بلکہ ان میں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے اپنا لٹو بنا لیا ہے۔

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس کا خاکہ ان دو بیتوں میں کھینچا ہے۔

وحبب اوطان الرجال الیھم مآرب قضاھا الشباب ھنالکا اذا ذکروا اوطانھم ذکرتھم عھود الصبا فیھا فحنوا لذالکا	لوگوں نے بعہد جوانی جو امنگیں اپنے وطنوں میں پوری کی تھیں وہ ان کی محبت وطن کا باعث بن گئیں۔ وطن کا خیال ان کے دل میں آتا ہے تو ایام طفلی ان کو یاد آجاتے ہیں اور اس سے رونا آجاتا ہے۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور

مشاہدہ کر سکتے ہیں جن سے انسان کی جبلی جذبات اور فطری مقتضیات کے باعث بعض کاموں کی طرف توجہ کرنے پر مجبور ہونے کے ثبوت ملتے ہیں۔ ان پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفوس ایسے موقعوں پر اپنی جبلی اور فطرتی جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ نفس کے قویٰ اوہام اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اس کو دیکھتا یا کسی سے سنتا ہے تو اس کا دل بھر آتا ہے اور اس کھانے کو جی چاہتا ہے۔ حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں یا اس کو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اس کے ساتھ جماع کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جن سے قویٰ نفسی کا توہمات اور تخیلات کا ہونا اور ان کا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نکالنا اور لقمہ تیغ ہو جانا اس کو مستحسن و قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ مستحسن سمجھتا ہے مگر صبر کرنے پر جو اس کو شہادت کا درجہ حاصل ہوتا ہے اس کو بہ نسبت اس کے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے یا اس خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالتا کہ لوگ اس کی پرہیزگاری اور اس کے ورع یا اپنا عہد کی تعریف کریں۔ غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس آڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا اور طعمۂ اجل بننے کو پسند کرتا ہے۔

اس باب کے تمہیدی مقدمات ختم ہوئے۔ اب ہم اپنے دعاوی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ

جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اس کو پیدا کیا ہے تو اس کو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا اور پیدا کر کے اس کو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لیے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہل حق کی دلیل یہ ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جس کے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو یا وہ چیز ہے جس کی نقیض کا پایا جانا محال ہو اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر واجب کی تعریف صادق نہیں آتی ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ اس کے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور اس کا پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہے لہٰذا خدا کے لیے اس کا پیدا کرنا واجب تھا تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں۔ کیونکہ جب کسی چیز

کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو تو اس کا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے۔ مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے پہلے معنے کے مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اس کو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اس لیے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا فائدہ ہے نہ یہ کہ خدا کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ پہلے وجوب کے معنے بتانے ضروری ہے۔ کیونکہ ہم نے جو اس کے معانی بیان کئے ہیں ان میں سے کسی معنے کے مطابق خدا کے مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اگر کسی اور معنے کے لحاظ سے وجوب ہے تو جب تک ہمیں وہ معنے معلوم نہ ہوں۔ ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اس کے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کسی قدر اس کے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلف بالاعمال ہونے میں کیا فائدہ یہ تو سراسر تکلیف ہے اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی کوئی کسی قسم کا کھٹکا نہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی نہ افلاس ستاتا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان بھی نہ ہوتا دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاش کہ میں پیدا ہی نہ ہوتا اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر ظاہر کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار دوزخ کا ڈر نہ ہوتا۔ غرضیکہ جس کو دیکھا گیا ہے۔ موت کی تمنائیں اپنے اندر لیے نظر آیا۔ ہمیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے یہ نہیں سمجھتے کہ مکلف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں اس کو یہ فائدہ ہے۔ کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اس کو ملیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بے شک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذیذ اور قابل قدر ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لیے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بے وقوف کون ہوگا جن کے دلوں پر شیطانی وساوس کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ حقیقت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے۔

ہوں۔ یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور اطاعت کے جنت میں رہنا اس میں داخل ہونا ممکن ہے۔

بھلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جس عبادت پر استحقاق جنت کی بنا ہے کیا اس کے اسباب بغیر انسان کی قدرت۔ ارادہ۔ صحت اور سلامتی اعضا کے کوئی اور بھی ہیں ہرگز نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کئے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو آن کی آن میں ان کو ہم سے چھین سکتا ہے۔ تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کونسا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے

دوسرا دعویٰ جائز ہے کہ بندے خداتعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے ساتھ مکلف ہوتے ہیں جو ان کی طاقت سے خارج ہوتے۔ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اہل السنۃ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لیے صرف کلام اور اس کے لیے کسی صحیح مورد کا ہونا شرط ہے اور مورد کے صحیح ہونے کے لیے صرف کلام کا سمجھنا اور اس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے اور اس کا ممکن ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عرف میں جمادات یا مجانین کے ساتھ جو کلام کیا جائے اس کو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جا سکتا سو خدا متکلم ہے اور بندے اس کا مورد ہیں۔ ان کے مورد ہونے کے لیے صرف اس کے کلام کو سمجھنا ضروری ہے خواہ اس کا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالایطاق پر مکلف بنانا محال ہو تو اس کا محال ہونا یا اس لیے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اس کی ذات کا ذہن میں اترنا ناممکن ہے اور اس کے مستقیم ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ بے شک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں مگر تکلیف مالایطاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے اور جیسے ہم ایک آدمی کو چارپائی پر چڑھنے کا امر کر سکتے ہیں ویسے ہی اس کو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا بھی محال نہیں ہے ورنہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا وہ ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضا ہے۔ جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے۔ ویسے اس کے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اس کو بھی امر کرنے کا اقتضا ہو سکتا ہے مثلاً آقا نے نوکر کو کھڑے ہونے کا امر کیا۔ درفرض کرو کہ امر کرتے ہی وہ لولا ہوگیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں ہے

اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے۔ مگر مامور یعنی نوکر کھڑا ہونے سے عاجز ہے اور اگر بعد میں آقا کو معدوم بھی ہو جائے تو بھی اس کے قیام میں کوئی نقص لازم نہیں آتا اور تکلیف مالا یطاق کا اس لیے محال ہونا کہ یہ مستقبح امر ہے صحیح نہیں۔ کیونکہ خدا اغراض سے مبرا ہے۔ ہاں انسان اس کو مستہجن سمجھتا ہے۔ مگر اس کے مستہجن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ بات ہو وہ عبث ہوتی ہے اور خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین دعاوی پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے۔

(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔

(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبرا ہے۔

یہ تینوں دعاوی غلط ہیں پہلا اس لیے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالا یطاق میں بندوں کے لیے بہت سے فوائد ہوں جن کی خبر بندوں کو نہ ہو اور خدا ان سے واقف ہو۔ خدا کی اطاعت اور اس پر ثواب ملنا ہی فائدہ نہیں ہے بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور بہ پر اعتقاد رکھے گا یا نہیں اور بہت دفعہ مامور کو عملی صورت میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ کیا جاتا ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا مگر جب وہ اپنے لخت جگر کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابوجہل کو ایمان لانے کا امر کیا اور خود ہی یہ بھی بتلا دیا تھا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے گا دوسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی معنے ہیں تو یہ بھی محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اس لیے غلط ہے کہ عبث سے مراد بے فائدہ فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جس کے کام اغراض پر مبنی ہوں۔ اور وہ ان کو کرنے پر مجبور ہو۔ اللہ تعالیٰ اس سے مبرا اور پاک ہے اس کے کام اضطرار اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں خدا کو عابث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو۔ جب وہ اپنے جھونکوں سے درختوں کو حرکت دے عابث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے نہ دیوار غافل۔ کیونکہ اس کے چلنے میں کوئی غرض مدنظر نہیں ہوتی اور غافل اس کو کہا جاتا ہے جو جہل اور علم کا اہل ہو جو انسان کا خاصہ ہے۔

غرض تکلیف مالایطاق کا جواز ضرور ماننا پڑتا ہے اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابوجہل کو خدا کا مکلف بالایمان بنانا ہے جب کہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرف باسلام نہیں ہوگا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر دے دی یہ تکلیف مالایطاق کی ہو بہو مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں بعض لوگوں کا جو خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان نہیں لائے وہ مامور اور مکلف نہیں تھے۔ شریعت سے انکار ہی نہیں بلکہ اس کے سفید چہرہ پر ایک بدنما داغ لگانا ہے گو کوئی کہے کہ گو ابوجہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم رہا۔ مگر ایمان لانا اس کے آگے محال نہیں تھا، بلکہ وہ اس پر قادر تھا تو پھر تکلیف مالایطاق کی یہ مثال کیسے صحیح ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے پیشتر اس کی قدرت موجود نہیں ہوتی، اور جب وہ ایمان نہیں لا سکا تو معلوم ہوا کہ اس کو قدرت ہی نہ تھی، اور معتزلہ کے نزدیک اگرچہ پہلے بھی قدرت موجود ہوتی ہے مگر ان کے نزدیک اس کے لیے ارادہ اور خدا کے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے اور جب خدا کو اس کے ایمان نہ لانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابوجہل ایمان لانے پر قادر نہیں تھا۔

تیسرا دعویٰ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے معتزلہ اس کو قبیح کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ مثلاً مچھر اور پسو کو جو دنیا میں تکلیفیں ہوں گی۔ قیامت کے روز ان کو خدا ضرور پیدا کر کے ان کو بدلہ دے گا اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی ارواح بطور بطور تناسخ کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں ان کا یہ مذہب بالکل لغو اور مہمل ہے کیونکہ دنیا میں کئی دفعہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں، بچوں اور مجنونوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں کرتا ہے حالانکہ یہ بالکل بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لیے بے گناہ انسانوں یا حیوانوں کو آرام و راحت پہنچانا واجب ہوتا تو مویشیوں، بچوں اور مجانین کے امراض کا وجود دنیا میں عنقا ہوتا، نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے اگر کوئی کہے کہ ایسا کرنا اس کے حکیم ہونے کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے حکیم ہونے کے معنے ہیں سلسلۂ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا اور اس کے لیے قسم قسم کے اسباب مہیا کرنا اور ایسا کرنا اس کے منافی نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا ظالم ہوگا۔ حالانکہ وہ خود کہتا ہے۔ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (تیرا رب

بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور منفی ہے۔ یعنے خدا تعالیٰ میں ظلم وستم کرنے کی استعداد ہی نہیں جیسے دیوار سے غفلت اور ہوا سے عبث کام کرنا مسلوب اور منفی ہے۔ کیونکہ ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور تصرف کرنا یا اپنے حاکم کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فعل ظلم کیوں ہوگا۔ اس پر ظلم کا لفظ تب صادق آسکتا ہے جب بندوں یا اس کی دوسری مخلوق میں اسے کوئی چیز اس کے ملک سے خارج ہو یا اس پر کوئی زبردست طاقت حکمران ہو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مملوکہ چیز میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ مثلاً کپڑا اپھاڑ دے۔ آگ میں جلا دے یا کسی کو دیدے اس کو کوئی بے وقوف شخص بھی ظالم نہیں کہہ سکتا ہاں اگر کسی غیر کی چیز میں دست اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بے شک ظالم کا خطاب اسے دیا جائے گا۔ غرض ظلم کے معنے اللہ تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے اسکی بارگاہ میں چون وچرا کی مجال نہیں۔ دنیا کے بڑے بڑے فرمانروا اور اولوالعزم بادشاہ اسکی بارگاہ عالی میں مچھر کے پر کی حیثیت نہیں رکھتے۔

چوتھا دعویٰ اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت واجب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے۔ ان کے مذہب کے بطلان کے لیے اول تو یہی کافی ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں دوم مشاہدہ اور تجربہ بھی اس کے بطلان پر شاہد ہے فرض کرو تین لڑکے ہیں جن میں سے ایک صغر سنی میں مگر بحالت اسلام مر گیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا اور مسلمان ہو کر بڑی بڑی نیکیاں کیں اور مر گیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا مگر کافر ہو کر دنیا کو چھوڑا۔ اب معتزلہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی صغیر ہے مگر بہ نسبت پہلے کے اعلیٰ مراتب کا مستحق ہے اور مؤخر الذکر ہمیشہ جہنم میں رہے گا سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا لڑکا کہتا ہے اے اللہ مجھ کو میرے دوسرے بھائی سے کیوں کم مراتب ملے ہیں کیا میں مسلمان نہیں تھا۔ خدا جواب دے گا کہ یہ سن بلوغت کو پہنچ کر طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہا ہے وہ کہے گا کہ اگر میں بھی زندہ رہتا اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا مجھ کو قبل از وقت مار کے میری حق تلفی کیوں کی گئی خدا کہے گا تجھے اس لیے صغر سنی میں مارا ہے کہ مجھے معلوم تھا کہ اگر تو زندہ رہ کر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرتا اور ہمیشہ کے لیے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا اس لیے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کم سے کم بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں ان کے ساتھ کا شخص جو کافر ہونے کے سبب ہمیشہ کے لیے دوزخ میں پھینک دیا گیا ہے کہے گا اے اللہ اگر میری نسبت بھی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر

کافر ہوں گا اور اس کی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہونگا تو مجھے بھی صغر سنی میں مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رہائی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لیے آدمیوں کی بہتری واجب ہے تو اس کو خدا کیا جواب دے گا۔ یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑے گا۔ مگر اہل السنۃ والجماعت پر یہ اعتراض نہیں عائد ہوگا۔

پانچواں دعویٰ

جائز ہے کہ خدا تعالےٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے اور بُروں کو بخش دے۔ اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو فنا کر کے پھر دوبارہ نہ اٹھائے اس کو اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ تمام کافروں کو بخش دے۔ اور ان کے عوض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لیے آگ میں ڈال دے غرض یہ امور نہ محال ہیں اور نہ ان کے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکلف بالعبادت بنانا اور چیز ہے اور ان کو اچھے یا بُرے اعمال پر جزا اور سزا دینا اور امر ہے خدا کے لیے ان میں سے کوئی بھی واجب کے تین معنوں کے مطابق واجب نہیں ہاں اگر وجوب کے یہ معنے ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بُروں کو دوزخ میں داخل کرے گا اور وہ اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کر سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر مجبور کرنا اور باوجود قدرت کے ان کو اعمال کے مطابق جزا و سزا نہ دینا مستہجن اور قبیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنے ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو۔ سو اگر قبیح سے مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اغراض سے پاک ہے اور اگر بندوں کی غرض کے خلاف مراد ہے تو ان کی اغراض کے خلاف ہونے سے خدا کے نزدیک اس کا قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔ نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لیے اپنے غلام کو اس کی حسن خدمات پر انعام عنایت کرنا واجب نہیں کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجرت کہلائے گی۔ جو اس کی غلامی کے منافی ہے سب سے زیادہ تعجب انگیز معتزلہ کا یہ دعویٰ ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا پر شکر کا بدلہ دینا واجب ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے بدلے دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر خدا کو جدید بدلہ دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر و جزا کا سلسلہ الی غیر النہایۃ جائے گا۔ اور یہ محال ہے اس سے بڑھ کر ان لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ کافر یا مرتکب کبیرہ کو جو توبہ کرنے سے پہلے مرے گا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔ ان کا یہ سراسر دعویٰ کرم و فیاضی مقتضائے فضل عادت اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا افضل التحیۃ ان کی بلادت اور خلل عقلی پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف کر دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں کی طرف سے آفرین اور

تنا ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی عجیب خدا ہے کہ معافی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اس کو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے یہ کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و علما کسی کی بڑی بڑی خطائیں معاف کر دیں اور ان کو معاف کرنے میں ذرہ بھی کوئی خیال نہ آئے مگر وہ احکم الحاکمین غفور الرحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی آدمی کسی دوسرے کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے دوسرے کی عزت میں فرق آگیا ہو اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق شب و روز اس کی عبادت اس کی عبادت میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے (خدانخواستہ) کافر و مرتد ہو کر اس کی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اس کی نورانی ذات اور اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اس کی نورانی ذات اور اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا اور اگر بفرض محال خدا نے ضرور، سیئہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر مجبور اور بے اختیار ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہیئے جو گناہ کی مقدار ہے نہ یہ کہ گناہ تو ایک لحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک کفر کی حالت میں ایک ایک انسان زندہ رہا ہے اور سزا ہمیشہ کے لیے مقرر کر دی جائے یہ نہ انصاف ہے نہ عدل۔

ایک اور وجہ بھی ہے جس سے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو درکنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر دو صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی قبیح سمجھتا ہے اُن دو صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لیے جس کو سزا دینے کا ارادہ ہے اس کی بہتری مقصود ہو یعنی یہ غرض ہو کہ اگر اب اس کو سزا دی گئی تو آئندہ یہ اس امر شنیع کا مرتکب نہیں ہوگا اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا۔ کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا وہ ہو گیا ہے اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقعہ نہیں رہا اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچایا ہو جس سے اس کو سخت غصہ ہو اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لیے انتقام لیا جائے تو یہ چنداں مستہجن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جن میں انتقام قبیح نہیں ہوتا مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ کی ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی بات کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اس کی عبادت پر مجبور ہوں گے تاکہ پہلی صورت محقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے

گناہوں سے رنج پہنچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ

اگر شرع نہ ہوتا یعنے پیغمبروں کے ذریعہ ہم کو خدا کی معرفت نہ ہوتی تو خدا کا پہچاننا اور اس کی نعمتوں کا شکریہ ہم پر واجب نہ ہوتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اس کا پہچاننا واجب ہوتا ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں یا کسی فائدہ کو جو اس کی معرفت پر مرتب ہونے والا ہے مدنظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اس کی معرفت پر مجبور ہے اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل محض عبث ہوگا جو اس کی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں اور اگر خود انسان کے لیے ہے تو یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں دنیا میں تو اس کی عبادت سے مفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کر لیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملے گا کیونکہ صورت مفروضہ میں نہ کوئی شریعت ہے نہ نبی جس کی زبانی ہمیں اس بات کا علم ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کا یقین ہے کہ میرا خالق ہے اس کے بہت سے حقوق میرے ذمہ ہیں اگر میں اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کروں تو وہ مجھے مراتب عالیہ عطا کرے گا اور اگر ناشکری کروں گا تو عذاب دے گا غرض کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ دانا شخص کو اس کی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے ضرر سے بچنے کی کوشش کرے مگر اس سے خدا کی معرفت اور اس کی اطاعت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو جانب فعل کو اس کی ترک سے راجح کر دے۔ اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کیا جائے تو وہ راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی درگاہ میں دونوں مساوی ہیں نہ اس کو شکریہ خوشی حاصل ہوتی ہے اور نہ عدم شکریہ رنج ہے تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تعریف پر خوش ہوتا ہے اور مذمت اور ہجو سے اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے تو جب اس کی درگاہ میں یہ دونوں ایک درجہ رکھتے ہیں تو پھر عبادت اور معصیت میں سے ایک کو دوسرے

پہ ترجیح دینی محال ہوگی بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں دو ایسی وجوہ نظر آتی ہیں جن سے بظاہر عبادت پر عذاب ہونے کا شبہ ہوتا ہے ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لیے پیدا کیا ہو کہ وہ شہواتِ نفسانی اور عیش و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے اور جہاں تک ہو سکے ہوائے نفسانی کے اسباب مہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے اگر اس کی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھنسنا نفس کو زہد و ریاضت کی قیود میں مقید کرنا یہ سب کچھ مقتضائے زندگی کے خلاف اور اس وحدہٗ لاشریک لہٗ کی معصیت میں داخل ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہوئے اس کی تمام صفات اور خلق و اطوار اور نشست و برخاست کے متعلق تمام رازوں کا ذکر کر دے۔ حتیٰ کہ اس کے حرموں تک کی باتیں ظاہر کر دے تو بجائے اس کے کہ اس کو مدح پر کچھ انعام دیا جائے وہ زجر و توبیخ کا مستحق ہوگا اور بادشاہ اسے کہے گا کہ تمہیں کیا حق ہے کہ بادشاہوں کے شخصی امور اور ان کے خانگی معاملات کے فشا کے درپے ہو گئے ہو۔ تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان ہو کر بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی جرأت کرتے ہو۔ تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے تو جب دنیاوی بادشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی ان کی مدح کرے تو وہ اس کی عار سمجھتے ہیں تو احکم الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا کیونکہ جو شخص اس کی معرفت کے درپے ہوتا ہے وہ اس کی صفات اور افعال اور اس کی خصوصیت کا کھوج لگاتا ہے اور اس کی حکمتوں اور بھیدوں کے ہر پہلو پر مختلفہ نگاہ ڈالنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کا یہ منصب نہیں ہے تو پھر اس کی معرفت کا مستحق معیار کس کو مقرر کیا جائے۔

اس پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت اور اس کی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجنا بھی بے فائدہ ہوگا کیونکہ جب انہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ ان معجزات کی طرف دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں ان کو دیکھنے اور ان میں غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور جب عقل کے ذریعہ تو وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر شرع سے ثابت ہوگا مگر شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا غرض یہ کہ شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور رویت معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دور ہے جو محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موجب عذاب ہے اور نبی علیہم السلام صرف اظہار وجوب کے لیے بھیجے جاتے ہیں وہ اپنی طرف سے کوئی شے بندوں پر واجب نہیں کرتے وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلو گے تو بچ جاؤ گے اور اگر اس راستہ کو اختیار کرو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور خدا تعالیٰ اور ہم کو تمہاری نجات یا ہلاکت کی کوئی پرواہ نہیں۔ وہ اگر تم کو ہماری نبوت میں شک ہے تو یہ معجزے ہیں ان کو دیکھو اور ان میں غور کرو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جن میں ایک زہر ہے اگر تم اسے کھاؤ تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اس کو استعمال کرو گے تو شفایاب ہو جاؤ گے اب مریض کو اختیار ہے چاہے زہر کھائے یا وہ دوا استعمال کرے جس میں اس کو شفا حاصل ہونے کا احتمال ہے۔ بغرض معجزات کو دیکھ کر شرع کا اثبات ایسا بدیہی امر ہے۔ جس میں کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

ساتواں دعویٰ انبیاء علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جواز کے درجہ میں ہے معتزلہ اس کو واجب اور براہمہ اس کو محال اور ناممکن کہتے ہیں۔ معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو سکتی ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے باقی رہے براہمہ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کر دیں گے تو ان کی بھی تردید ہو جائے گی کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن کبھی نہیں ہو سکتی سو ملاحظہ ہو جوازِ بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے اور اس کے متکلم ہونے کے یہی معنے ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو دیگر بندوں سے اس کی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ہمکلامی اور مناجات کا درجہ ان کو حاصل ہو۔ اور وہ اس کو ان لوگوں کے پاس پہنچا دیں جن کو یہ مرتبہ حاصل نہیں۔ انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا۔ جب یہ دونوں وصف اس میں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قباحت کو دخل دے دیتے ہیں اس کو قبیح نہیں کہتے بلکہ الٹا واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جن سے بظاہر بعثت کا عدم امکان ثابت ہوتا ہے اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھ کر اس کے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں پہلے ہم ان کو علی الترتیب ذکر

کرتے ہیں اور پھر ان کی تردید کریں گے۔

۱۔ اگر انبیار ایسے احکام بیان کرنے کے لیے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں تو پھر ان کی کیا ضرورت ہوئی ہمارے عقول ہی ان کو دریافت کرنے کے لیے کافی تھے اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لیے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو ان کا آنا بے فائدہ ہوگا۔ کیونکہ جن باتوں سے ہم ناآشنا ہیں ان کے باوجود ہم ان کی تصدیق کیونکر کریں گے۔ کیونکہ تصدیق بھی عقول ہی کا کام ہے۔

۲۔ یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جل وعلا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا اور بغیر انبیار کے تمام امور سے ان کو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات بھی ممکن تھی تو انبیار کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ ٹھہرا حالانکہ خدا تعالیٰ بے فائدہ کاموں سے مبرا اور منزہ ہے اور اگر اس کا بالمشافہ کلام کرنا محال اور ناممکن بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی معجزوں کے سوا انبیار کی تصدیق ناممکن ہے۔ مگر معجزہ اور جادو اور طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکے گا کہ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

۳۔ اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ انبیار کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ کا مطلب بعثت انبیار سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اور اس گمراہی کی معیار ان کی تصدیق ہو اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیار سعید اور نیک بخت کہیں وہ بدبخت ہو اور جسے وہ شقی اور بدبخت بتائیں وہ سعید اور نیک بخت ہو غرض یہ سب محتمل ہے اور یہ بات خاص کر جب یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالیٰ کی نسبت محال نہیں ہے یہ تین وجوہ ہیں جن پر بنا بر بعثت انبیار کا محال ہونا مبنی معلوم ہوتا ہے اور جن کو دیکھ کر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت انبیار محال اور قبیح ہے اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب

نبی علیہم السلام ایسے امور کو بیان کرتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں اور ہمارے عقول کے مطابق ہوتے ہیں مگر انبیار کے بتانے اور ان کی طرف توجہ دلانے سے پیشتر بنی آدم ان سے غافل ہوتے ہیں بلکہ اگر توجہ بھی کریں تو بھی ہماری عقول ہر قسم کے امور مثلاً اعمال، اقوال اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی ان کو بتا دے تو ان کو سمجھ سکتی ہیں اور پھر ان کو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

ان کی شان یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے بتانے سے پہلے دوا کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں ان کی پورے طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور ان کو معلوم کر کے

ہم الکوحل میں لا سکتے ہیں۔ طبیب یا ڈاکٹر کی بات پر اعتبار کرنے کے لیے اس کا حاذق اور تجربہ کار
ہونا شرط ہے جس کا پتہ لگانا کوئی مشکل نہیں ویسے انبیاء علیہم کے قول پر اعتبار کرنے کے لیے
بھی اسباب موجود ہیں اور وہ معجزے ہیں ان کے ذریعے انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے اور
ان کے اقوال کی پیروی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا جواب

معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے کیونکہ مردوں کو
زندہ کرنا ایک سوکھی لاٹھی کا سانپ بن جانا یا چاند کا دو ٹکڑے ہو
جانا دریا کا پھٹ جانا اور جذام اور برص کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جن
کو دیکھ کر جادو کا خیال تک نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے کہ یا تو ہر ایک ممکن چیز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے۔ یا بعض
ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع جادو یا شعبدات کے اصول سے نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب تک خدائی
طاقت ان میں تاثیر نہ کرے اگرچہ ساری دنیا کے ساحر اپنی ساری طاقت ان پر صرف کر دیں۔
ان کا وقوع محال ہے پہلی شق تو محال ہے کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ایک امر جادو کی طاقت
سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اس بات کے متقضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صحیح ہو گی یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع سحر طلسمات وغیرہ
کے ذریعے نہیں ہو سکتا سو اس سے انبیاء علیہم السلام کی اجمالی تصدیق کی صورت بخوبی نکل آئے
گی کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش کئے جائیں گے جن کا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے اب
اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور ان کے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے سو اس کا بہترین
طریق یہ ہے کہ معجزات کا فن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس امر میں غور کی جائے کہ
انبیاء نے جو معجزے دکھائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ ان کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں اگر یقیناً
معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر
کسی قسم کا شک ہو تو اس کے رفع ہونے کے لئے بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ ان میں سے
کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ تم کو میری نبوت میں شک ہے اور ان معجزوں
کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھ سے مقابلہ کر لو۔ جیسا حضرت موسیٰ
علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز
ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب

جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جاتی ہے اور پھر معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گزرتا کہ خدا تعالیٰ کی غرض ہمیں دھوکہ دینا اور ہم کو گمراہ کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اس کی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیئے ہیں۔ تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ تم پر میری پیروی واجب ہے۔ کسی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اس کی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھا سن رہا ہے اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ اگر میں آپ کے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لیے تم ذرا اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور تین ہی دفعہ بیٹھو۔ بادشاہ نے ایسا ہی کیا۔ اب ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بادشاہ کی غرض اس نشست و برخاست سے فوج کو دھوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی اس نے شخص مذکور کو فوج کا سردار مقرر کر دیا ہے اور بادشاہ کا خاموشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے جیسے اس کے قول کی تائید میں بادشاہ کا اس طرح بزبانی کہہ دینا کہ میں نے اس کو تمہارا سردار مقرر کیا ہے اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیاء علیہم السلام نبی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے تم کو اس کے احکام بتانے کے لیے آئے ہیں اور اگر تم کو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں، اگر ہم جھوٹے ہوتے تو ہمارے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گذر سکتا کہ ایزد جل و علا کی غرض ہم کو گمراہ کرنا اور دھوکہ میں ڈالنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کس بنا پر کسی شخص نے آج تک انبیاء علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی اور ان کے پیش کردہ معجزات کو سحر اور شعبدہ بازی پر محمول کیا گیا خدا تعالیٰ کے متکلم ہونے، مرید ہونے اور ضرورت نبوت سے انکار کیا گیا مگر کبھی کسی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت نہیں کی۔ خدا تعالیٰ معاذ اللہ غدار اور دھوکہ دہ ہے اگر کہا جائے کہ کیا کرامت حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا اور نیز نہ یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم

ہے۔ کیونکہ معجزہ میں تحدی کا ہونا شرط ہے۔ اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا تا کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شبہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر بھی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تحدی کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو۔ اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو ادا کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اس کو رسول بنا کر بھیجا ہے تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ یہ شخص سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی ہے اور یہ محال ہے کیونکہ جب معجزے نے بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اسے کیونکر کہا جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے یہ معنے ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعوے میں جھوٹا ہے غرض یہ کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع متباینین ہے اور یہ محال ہے۔

چوتھا باب

پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلہ میں کرنا پڑتا ہے پہلا فرقہ عیسویہ ہے اس فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو صرف عربوں پہ محدود کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ دعویٰ صریحاً باطل اور لغو ہے۔ کیونکہ جب وہ آپ کو لوگ اہل عرب کے لیے رسول برحق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ تمام خلق کی ہدایت کے لیے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے کسریٰ اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہل عرب پر محدود بتانے کی کس دل سے جرأت کرتے ہیں یہ نہایت تعجب خیز بات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے۔ اور پھر اس کے بعض دعاوی میں تکذیب بھی کی جائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے انہوں نے آپ کی نبوت اور معجزات کی محض اس خیال پر تکذیب کی ہے کہ ان کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے اس غلط فہمی کی وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا ان کی تردید میں ہمیں یہ طریق مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کی نبوت ثابت کی جائے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ براہ راست آپ کی نبوت کا اثبات اعجاز قرآن کے اثبات پر موقوف ہے اور یہ ایسی دقیق بحث ہے جس کی تہ تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔ بخلاف حیات موتیٰ اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانے کے کیونکہ یہ محسوس ہیں۔

سے تعلق رکھتے ہیں جن کے سمجھنے میں دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں ۔ کہ حضرت موسیٰ نے اپنے عصا کو سانپ بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کرنے اور جذام و برص سے کئی بیماروں کو اچھا کیا اب اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرت عیسیٰ اپنے دعوی نبوت میں جھوٹے ہیں ۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں ۔ جنہوں نے یہودیوں کو اس ورطہ ظلمات میں ڈال دیا ہے ۔ ایک ان کا یہ قول کہ نسخ محال ہے اور دوسرا بقول یہود حضرت موسیٰ السلام کا یہ قول کہ جب تک آسمان و زمین رہیں گے ۔ میرے دین کو نہ چھوڑیو ۔ اور یہ کہ میں خاتم انبیاء ہوں لبس یہ دو امر ہیں ۔ جنہوں نے یہودیوں کو اس دھوکہ میں ڈال دیا ہے ۔

پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے ۔ انہوں نے نسخ کے یہ معنے سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی نظر آئی تو اس میں ترمیم کر دینی یا اس کو بالکل اڑا کر اس کی جگہ اور حکم مناسب رکھ دینا ۔ اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال کہتے ہیں ۔ مگر جس نسخ کے ہم قائل ہیں ۔ اس کے یہ معنے ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اس پر عملدرآمد رہے گا ۔ اور پھر اس کی بجائے دوسرا حکم دیا جائے گا ۔ مگر جن کو حکم دیا گیا ہے ان کو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو ۔ اور جب اس کی میعاد ختم ہو جائے تو اس کی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے ۔ یہ محال نہیں ہے بلکہ اس کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں ۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑا ہونے کا امر کرے اور اس کو یہ بھی معلوم ہو کہ اتنی مدت تک اس کا کھڑا رہنا مناسب ہے ۔ اور اس کو بیٹھ جانے کا میں امر کروں گا ۔ اور نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں تبلائی گئی اس لیے وہ یہی سمجھے گا کہ ہمیشہ کے لیے مجھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے اور جب قیام کی مدت گذر گئی اور آقا نے نوکر کو بیٹھنے کا حکم دیا تو آقا کو کوئی بے وقوف سے بیوقوف شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کے لیے قیام کا حکم دیا تھا اور جب بعد میں اس کو غلطی معلوم ہوئی تو جھٹ بیٹھنے کا حکم صادر کر دیا ۔ بلکہ ہر کوئی یہی کہے گا کہ پہلے ہی سے اس کو قیام کی میعاد معلوم تھی اور جب وہ گذر گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا ۔ نوکر کو اس کی میعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لیے نہیں بتائی تھی کہ وہ اس کے امر کی بجا آوری میں کہاں تک کوشش کرتا ہے ۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے یعنی بعض ایسے احکام ہیں جن کی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی اور جب ان کی مدت پوری ہو گئی تو ان کو منسوخ کر کے

ان کی بجائے اور احکام صادر کیے گئے ہیں ۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعالےٰ کو پہلے ان کی مدت معلوم نہ تھی بلکہ اس نے ہمیشہ کے لیے ان کو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی معلوم ہوئی تو ان کی ترمیم یا تنسیخ کر کے ان کی بجائے اور احکام رکھ دیئے ۔

کسی نبی کے مبعوث ہوتے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخ شروع نہیں ہوا ۔ اور نہ ہی کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقائد میں ـــــــ کسی قسم کا نسخ ہوا ہے ۔ البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخ ہوا ۔ مگر اس سے اصول دین میں جس پر امر نبوت کا دار و مدار ہے کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوتا ۔

تحویل قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ بالکل معمولی باتیں ہیں جن کو عمل میں لانے کے لیے کچھ ایسے اسباب مہیا ہو گئے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دین خدا داری پر بُرا اثر پڑنے کا احتمال تھا ۔

خود یہودیوں کا یہ بہانہ تب چل سکتا ہے ۔ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیشتر جس قدر انبیاء علیہم السلام جیسے حضرت نوح ؑ حضرت ابراہیم ؑ حضرت آدم ؑ وغیرہ گزرے ہیں ان سب کا ایک زبان ہو کر انکار کر دیں ۔ کیونکہ جب ان کو بھی انبیا مانا جائے گا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑیگا ۔

دوسرے شبہ کا جواب دو طرح پر ہے ۔ ایک یہ کہ حضرت موسیٰ نے ایسا کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت کرتا ہے ۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی پر بھی یہی اعتراض آئے گا ۔ اور اگر ان کو تسلیم کریں تو ان کا یہ کہنا کیونکر درست ہو گا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں ۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب (توراۃ) کے مطابق ان کے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے ۔ اگر توریت میں حضرت موسیٰ کا خاتم الانبیاءؑ ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی اس بات کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں توریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے اور ڈنکے کی چوٹ کہتے ، کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق اور توراۃ کو آسمانی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہو گا کیونکہ توراۃ میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیاء ہیں ۔ مگر ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کبھی اس بات کو نہیں پیش کر سکے ۔ آپ کی وفات کے بعد مذہب اسلام کی تردید کو یہ نیا ڈھکوسلہ نکالا ہے ۔

یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کیے گئے اور لڑائیاں ہوئیں مگر کبھی یہودی عالم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ میں اس بات کو پیش نہیں کیا۔ اگر اس بات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھ کر مذہب موسوی کی تائید اور مذہب اسلام کی تردید کے لیے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے تو قائل ہیں۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے محض اسی بنا پر منکر ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپ کی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں۔ پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے "خلاف عادت امر کا جو تحدی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اس کے منکرین کے مقابلہ میں وقوع پذیر ہو۔ اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈنکے کی چوٹ کفار عرب کے روبرو قرآن کو پیش کر کے بڑے زور سے کہا تھا۔ کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تم کو اس میں شک ہو تو اس کے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو۔ قرآن نے للکار للکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا مگر اس کے مقابلے میں ایک جملہ بھی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجمی (گونگے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی انشا پردازی کی محفلیں گرم رہتی تھیں اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اس کے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تھا تو اس کے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اس کے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جانفشانیوں اور کوششوں کے انکا زک اٹھانا اور اس سے عاجز ہو کر آمادۂ جنگ ہونا اعجاز قرآنی کی روشن اور بین دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا ان کو مقابلہ کے لیے بلانا اور ان کا زک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لیے اسلام کی بیخ کنی کو ان کا شب و روز مصروف رہنا یہ ایسی یقینی اور پختہ باتیں ہیں جو حد تواتر تک پہنچ چکی ہیں۔ در جن میں کسی معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی کیا وجہ ہے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قرآن کچھ ایسی دلربا بلاغت اور فصاحت پر مشتمل ہے اور اس کا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لیے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر اور متقدر فصحا کے کلام اس سے خالی ہیں۔

اس کے کلمات کی ترتیب اور اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جنہوں نے اہل عرب کے سربرآوردہ اور اولوالعزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض بدقسمتی کے باعث دولت اسلام سے مشرف بہ اسلام ہو سکے مگر قرآن کی فصاحت و بلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا یعنے تمام اہل عرب یک زبان تھے کہ اس کی فصاحت و بلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے گو بعض نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر ان کا کلام پھیکا اور خالی از لطف ہوتا۔ اور اس کی نسبت "خاک را با عالم پاک" کہنا بالکل بجا ہے۔ چنانچہ مسیلمہ کذاب نے اس کے مقابل ذیل کے چند کلمات ناخنوں تک کا زور لگا کر تیار کئے تھے۔ جن کا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات یہ ہیں۔

اَلْفِیْلُ وَمَا اَدْرٰکَ مَا الْفِیْلُ لَہٗ ذَنَبٌ وَّبِیْلٌ وَّخُرْطُوْمٌ طَوِیْلٌ ۔

اگرچہ اس کمبخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرز کلام کو اڑا لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ تاہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ وجدل وغیرہ میں مشغول رہنے اور مصروفیت کی وجہ سے قرآن کے مقابلہ میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت نہ ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کئی کلام بنا سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بہ نسبت جنگوں میں طرح طرح کی مصائب و تکالیف برداشت کرنے کے یہ مستحسن طریق ہے کہ جب قرآن نے تحدی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہل عرب مل کر اس جیسی کوئی کتاب بنا دیتے تاکہ ہمیشہ کے لیے جھگڑا ختم ہو جاتا۔ خاص کر جب کہ مسلمانوں کی طرف سے اہل عرب پر طرح طرح کے ظلم و ستم ہوتے تھے۔ ان کی عورتیں لونڈیاں بنائی گئیں۔ ان کو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خون ریز جنگیں واقع ہوئیں تو اس وقت ان کو ضرور اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہیے تھی۔

پس ثابت ہوا کہ انہوں نے اپنی طرف سے ایسا کرنے میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑی تھی مگر آخر ناکامی کا منہ دیکھ کر جنگ پہ آمادہ ہو گئے تھے اور اگر تھوڑی دیر کے لیے اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے کیونکہ باوجود قدرت کے مقابلہ میں ان کا نہ آنا اس

کی وجہ بجز خدائی حفاظت کے مانع ہونیکے اور کیا ہوسکتی ہے اور سب سے بڑا اجباری معجزہ یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اس کے ممکن الوقوع ہونے کے ایک بڑی بھاری جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کہ اگر نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اس وقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گے۔ حالانکہ دوسرے وقتوں میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے اور جب دیکھا گیا تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دے دی اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائیگا۔

دوسرا طریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ علاوہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً انشقاق قمر، آپ کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا آپ کے ہاتھ میں سنگریزوں کا تسبیح کہنا، تھوڑے طعام کا بہت ہو جانا، وغیرہ وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تواتر تک نہیں پہنچا، مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے جس سے ان میں کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہیں رہتا اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تواتر کی حد کو نہیں پہنچے، مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانی جاتی ہے۔ اگر کوئی نصرانی کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک یہودی تم کو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہونچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقعہ نہ ملے۔ جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حدِ تواتر کو پہنچ چکی ہے اس کو اس تواتر کا علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ اگر نصاریٰ مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں اور پھر ان کو معجزات محمدیہ کا تواتر معلوم نہ ہو تو بیشک مسلمانوں پر الزام آسکتا ہے جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہوسکتے۔

دُوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے۔
ان کی تصدیق واجب ہے اس باب میں ایک مقدمہ اور دو فصلیں ہیں

مقدّمہ

ایسے امور جو کہ بداہتہ معلوم نہیں ہو سکتے۔ تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں۔

۱۔ جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔
۲۔ جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔
۳۔ جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کئے جا سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حدوث عالم۔ خدا کا وجود۔ اس کی قدرت۔ اس کا علم اور اس کا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو شرع کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف ہے تو جو چیزیں کلام نفسی سے بلحاظ رتبہ کے مقدم ہیں ان کا اثبات کلام نفسی سے یا شرع سے جس کا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور ان کی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجود یکہ ان کی نقیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں۔ وحی یا الہام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت۔ دوزخ۔ عذاب قبر۔ پلصراط اور میزان وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ ان کا خلاف ہونا بھی ممکن ہے اور یہ دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آسکتے ہوں اور مرتبہ کے لحاظ سے ایزد جل وعلا کے کلام کے اثبات سے متاخر ہوں۔ مثلاً رویت کا مسئلہ اور تمام جواہر و اعراض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہونا۔ وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے

تو اگر عقل ان کو جائز سمجھے اور ان کا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو ان کی تصدیق قطعی طور پر واجب ہوتی ہے اور اگر نصوص ظنیہ سے ان کا ثبوت ہو تو ان کی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے۔ ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہوں ان کی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اول الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے اور موخر الذکر امور کی تصدیق ظنیت سے آگے نہیں بڑھتی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا تمام صحابہ نے اس کا انکار کر دیا تھا اور سب نے اس کی تردید محض خدا کے اس قول خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ کی بنا پر کر دی تھی۔ حالانکہ كُلِّ شَيْءٍ کا لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے۔ نص ظنی پر مبنی تھا۔ کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر یقینی ہو گیا ہے۔ مگر اس وقت ظنی تھا اور اگر بنا بر عقل ان کو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے، حتی الوسع ان میں تاویل کی جائے کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے امور پر مشتمل ہوں۔ جو عقل کے صریحاً مخالف ہوں چنانچہ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جن میں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہ دی گئی صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں ان میں تاویل کی گنجائش ہے سو اگر ان امور میں سے کسی امر میں عقل کو توقف ہو یعنے اس کو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر بھی اس کی تصدیق ضروری ہوتی ہے، اور اس تصدیق کے وجوب کے لیے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اس کو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب۔ قبر۔ سوال منکر ونکیر۔ پل صراط۔ میزان

حشر

حشر کے معنے ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص قطعیہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور فی نفسہ یہ ممکن بھی ہے کیونکہ پہلے ایک دفعہ اس کی پیدائش ہو چکی ہے اور اس کی ابتدائی اور پچھلی پیدائش میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اس کی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلّم ہے تو اس کے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہو گا۔ چنانچہ خدا کا قول قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ اس بات کو ثابت کر رہا ہے

اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جواہر اور اعراض دونوں ایک دفعہ معدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی تعیین شریعت سے ثابت نہیں۔ ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی، رنگ، رطوبت، ترکیب اور ہیئات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہو جائیں اور اس کا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے اور جب اس کے اعادے کا وقت آئے (اور جسم جو پہلے موجود تھا) تو فنا شدہ اعراض کی مثلیں از سر نو پیدا کر کے بدن کے ساتھ ملحق کر دی جائیں۔

امثال کا لفظ اس لیے لایا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعراض آناً فاناً معدوم ہوتے اور ان کی بجائے ان کی مثلیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہ وہی انسان ہے۔ ہاں اعراض کے باعتبار یہ اپنی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لیے شے کے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں۔ ہماری یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے، جو بعض لوگوں کے دلوں میں سمایا ہوا ہے وہ یہ کہ اعراض کا بعینہ اعادہ محال ہے۔ ان کا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے اور اگرچہ اس کی لغویت پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں، مگر بغرض اختصار ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا عارض ہو اور پھر دونوں نئے سرے سے پیدا کیے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اعادہ کیونکر کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہ لوٹانا شرط ہے اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی تو اس کے دوبارہ لوٹانے کے کیا معنے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جو پہلے وجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جس سے پہلے وجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی ہی ہیں کہ کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا تو اب اعادے کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آ چکا ہے اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ اور نشأت کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں کسی قدر وضاحت سے بیان کیا ہے نیز اس کتاب میں ہم نے عودہ کا اثبات فلاسفہ کے ... کیا ہے کہ نفس مجرد جوہر ہے جو مرنے کے بعد باقی رہتا ہے لہٰذا اعادہ کے یہ معنے ہوں گے ...

کو پہلے کی طرح قالب عنصری پر تصرف حاصل ہو جائے اور بدن خواہ وہی ہو یا اس کی مثل ہو
یہ کوئی محال امر نہیں۔ کیونکہ جس زبردست طاقت نے بدن کی عنان حکومت اس کے ہاتھ میں دی تھی
اب اس کی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں۔ مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لیے اور کوئی
نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر

عذاب قبر پر بہت سی قطعی نصوص دال ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ
کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تواتر کو پہنچ چکا ہے۔
اور صاف طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز دو قبروں سے گزرے
تو فرمایا کہ ان میں سے مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خداتعالیٰ کا یہ قول بھی عذاب قبر کو ثابت کرتا ہے
وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوْءُ الْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا
غُدُوًّا وَّعَشِيًّا۔

اس کے علاوہ یہ نص صحیح سے ثابت ہے اس پر ایمان لانا واجب ہوگا۔ معترض اس سے منکر
ہیں اور یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اس کے بدن پر
عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اس کو عذاب دیا جاتا تو اس کے بدن میں کسی قسم کی
جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی نیز کئی آدمیوں کو درندے پھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور ان کو
اپنا لقمہ بنا لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تو صرف میت کا جسم دکھتا ہے اور عذاب کا احساس
قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لیے بدن پر کسی علامت کا دکھائی
دینا ضروری نہیں۔

آدمی عالم رؤیا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محظوظ ہوتا اور بعض وقت
سخت آلام شدیدہ میں مبتلا ہوتا ہے اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں
مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے اور اس کے بدن پر غم و خوشی کی کوئی
علامت نمایاں نہیں ہوتی۔ ہاں اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم رؤیا کی کیفیتوں
کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے۔ جس کو سونے کا کبھی اتفاق
نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اس کا انکار کر دے گا اور ایک محسوس شے بھی اسے تسلیم نہیں کرے گا مگر شخص اس

بنا بر کہ اس کے بدن پر کوئی علامت مسرت یا غمی کی دیکھنے میں نہیں آتی اور جن کو درندے کھا جاتے ہیں۔ ان کے لیے قبریں درندوں کے بطن ہوتے ہیں اور ان میں ان کی اجزا کا کسی قدر حصہ موجود ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان کے بطون میں کسی جزو کو زندہ کر کے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر و نکیر

منکر و نکیر (دو فرشتوں کے نام ہیں) کا سوال حق ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ممکن بھی ہے۔ شریعت سے بھی ثابت ہے اور عقل کے نزدیک بھی ممتنع نہیں۔ کیونکہ اس میں صرف دو باتوں کی ضرورت ہے۔ سمجھانا اور سمجھنا خواہ آواز سے ہو یا غیر آواز سے اور سمجھنے کے لیے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب اس کے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے ہیں۔ مگر منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور ان کی گفتگو سننے میں آسکتی ہے۔ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نہیں آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ کبھی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اس کا کلام سنا ہے نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو مانتے ہیں۔ اور منکر و نکیر کے سوال سے انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ جس بنا پر اس کا انکار کیا جاتا ہے اگر وہ ٹھیک ہو تو اس سے وحی سے بھی انکار لازم آتا ہے۔

وحی کی اصلیت صرف یہ تھی کہ آنحضرت صلعم جبریل کا کلام سن لیتے اور اسکو دیکھ سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی۔ چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہ کے روبرو کئی دفعہ نزول وحی ہوا مگر آپ نے عمر بھر نہ جبریل کو دیکھا اور نہ اس کا کلام سنا۔

منکر و نکیر کے سوال کی بھی بعینہٖ یہی کیفیت ہے میت ان کا کلام سنتا ہے اور اس کا جواب بھی دیتا ہے۔ مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی متعلق اطلاع نہیں ہوتی۔ نیز اس کی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ جس کو عذاب قبر کے اثبات کے موقعہ پر ہم بیان کر آئے ہیں۔ خواب میں آدمی کو کئی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے اور کئی دفعہ لذت مسرت لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی۔ وہ خواب میں یہی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں۔ حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوتا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو ایزد جل و علا کو ہستی معبود برحق مانتا اور ماننے سے جھجکتے ہیں۔ حالانکہ اگر وہ اس کی ان حیرت انگیز قدرت کا خیال کرتے جس کے

ذریعہ اس نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اس کے قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی کس کو جرأت نہ ہوتی۔

ایک اور بات دیکھئے کہ جس چیز کی بنا پر یہ لوگ منکر و نکیر اور میت کے سوال و جواب سے انکار کر بیٹھے ہیں اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرۂ منی سے پیدائش کی نسبت بھی ان کو صاف انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ایک قطرہ اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب و غریب شکل کا بچہ کس طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا۔ مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے اس لیے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے انکار کر بیٹھنا جس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اس کے جواز کی ہزارہا دلائل اور روزمرہ کے مشاہدے موجود ہوں، اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن نہیں تو اور کیا ہے۔

میزان بھی حق ہے۔ کیونکہ علاوہ اس کے ممکن ہونے کے اس کا حق ہونا بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے حق ہونے کے تو یہ معنے ہیں کہ اس پر لوگوں کے نیک و بد اعمال تولے جائیں گے اور اعمال اعراض ہیں جو معدوم ہو چکے ہیں اور جو چیز نیست و نابود ہو جائے وہ کیونکر تولی جا سکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے تولا جائے گا تو اس پر یہ سوال ہے کہ اوّل تو اعراض کا اعادہ محال ہے دوم مثلاً انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اس کے ہاتھ کی تابع ہے اگر میزان میں پیدا کی گئی اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی نہ انسان کے ہاتھ کی اگر وہ ساکن رہی تو حرکت بھی اس کے ساکن ہونے کے ساتھ فنا ہو جائے گی کیونکہ اس کا بقا جسم متحرک پر موقوف ہے۔ نیز اس طریق سے گناہوں کا اندازہ لگانا مشکل ہو جائے گا۔ کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے سے حصے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے۔ اور میزان کے جھکاؤ کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجروں کے مراتب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی سوال کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا تھا کہ صرف اعمال ہی نہیں تولے جائیں گے بلکہ وہ صحیفے تولے جائیں گے جن پر فرشتے (جن کو کراماً

کاتبین کہا جاتا ہے، لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور جب وہ پلڑ میزان پر رکھے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نیکیوں سے موافق اپنی قدرت کاملہ سے اس میں ایک طرف کو جھکاؤ پیدا کر دے گا۔ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْر۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تولنے پر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا طلب کرنا ناجائز ہے کیونکہ وہ خود فرماتا ہے۔ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ۔ دوم ممکن ہے۔ اس میں یہ فائدہ ہو کہ آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خود اندازہ لگا لے اور اگر اسے سزا دی جائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھے کہ مجھ پر خدا کا بڑا فضل و کرم ہوا ہے۔ کیوں کہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا۔ یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اس کے کسی جرم پر سزا دینا یا اس کو معاف کرنا چاہیئے تو پہلے اس کے روبرو جرم کو اچھی طرح ثابت کرتا ہے اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے۔ تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے سزا دینے میں عین عدل اور معافی دینے میں عین احسان مندی سے کام لیا ہے۔

پل صراط یہ بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونے کے بہت سی قطعی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے یہ ایک ایسے پل کا نام ہے جو جہنم کے اوپر رکھا جاتے اور قیامت کے روز کیا نیکوکار اور کیا بدکار سب کو اس پر سے گذرنا ہوگا۔ جب اس پر سے گزرتے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دے گا ان کو ٹھہراؤ کیونکہ ان کا پہلے حساب و کتاب ہونا ہے اگر کہا جائے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ وہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہوگا تو اس پر سے اہل محشر کس طرح گذار سکیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اعتراض ان لوگوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منکر ہیں تو ان کے مقابلے میں ہم کو اس کی قدرت اور اس کے وسیع ہونے کو ثابت کرنا پڑے گا جس کو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں اور اگر یہ اعتراض ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اس کی قدرت کے قائل اور معترف ہیں تو ان کو سمجھ لینا چاہیئے کہ پل صراط پر چلنا ہوا پر چلنے سے زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے حالانکہ خدا تعالیٰ قادر ہے کہ ہوا پر چلنے کی قدرت انسان میں پیدا کر دے یعنی ایسی کیفیت پیدا کر دے جس سے انسان اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے نہ گر سکے۔ بلکہ زمین کی طرح اس پر بخوبی چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پل صراط پر چلنا بطریق اولیٰ ممکن ہونا چاہیئے۔ کیونکہ وہ ہوا

کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگی۔

دوسری فصل

اگرچہ علم کلام کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کیے گئے ہیں، جن کو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے ان کو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے۔ کیوں کہ علم کلام میں ان مسئلوں کا ذکر مناسب ہے جن پر صحت اعتقاد کا دارومدار ہو۔ اور جن کے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادیہ میں۔ ایک نمایاں فرق پڑ جائے ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو ان کا ذہن میں اترنا ہی ضروری نہ ہو۔ اور اگر ذہن میں آ بھی جائیں تو ان کو قبول نہ کرنے اور ان پر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو حقائق امور سے بحث کرنا ہے جس کی پیروی علم کلام کے لیے مدعا اصلا اعتقاد پر ہے۔ ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں۔ عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت ضدوں اور باہم متناقض اشیاء کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔ یا نہیں اور کیا قدرت کا ایسے فعل کے ساتھ بھی متعلق ہونا جائز ہے جو محل قدرت سے مباین ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور لفظی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا۔ لفظ رزق کے معنے کیا ہیں۔ توفیق۔ خذلان۔ ایمان۔ ان لفظوں کے کیا معنے ہیں وغیرہ وغیرہ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت کی کیا کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان ہر سہ قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے۔ بلکہ جن پر دین کا دارومدار ہے وہ یہ ہیں۔ ایزد جل و علا کی ذات کی نسبت تمام شکوک کو رفع کرنا جیسا کہ پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس کی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں کو اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہ اعتقاد رکھنا کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق ماننا اور ان کے بیان کردہ احکام پر ایمان لانا جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اس کو مفصل بیان کر آئے ہیں۔

پس یہ ہیں وہ مسائل جن پر دین کا دارومدار ہے اور جو مسائل ان کے علاوہ ہیں۔ علم کلام میں ان کا بیان ضروری نہیں ہے۔ مگر تاہم ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ بیان کر دیا جائے۔ تاکہ آپ کو کسی قدر وضاحت سے یہ بات

معلوم ہو جائے کہ اس قسم کے مسائل علم کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے۔ کیا اس کی نسبت یہ کہنا درست ہے کہ یہ اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے۔ اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاص اسی وقت میں کسی اور سبب سے اس کا مرنا ضروری تھا۔ اس میں اختلاف ہے۔ اب یہ ایسا مسئلہ ہے جس کے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف نہیں ہے مگر ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ منکشف کرنی چاہتے ہیں۔

دنیا کی جونسی دو چیزیں لو وہ دو صورتوں سے باہر نہ ہوں گی یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تلازم ہوگا یا نہیں۔ سو اس قسم کی وہ چیزیں جن میں باہمی کوئی ربط نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی فنا دوسری کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں۔ جن میں باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے اور نہ اس کی زندگی کا اسی طرح زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کریں تو اس سے کسوف کا عدم لازم نہیں آتا اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے زندہ ہونے کا پتہ نہیں چلتا اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ان میں تضائف کا علاقہ ہو۔ یعنے ان میں سے ہر ایک کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یمین و شمال فوق و تحت اس قسم کی ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا فنا ہونا دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں۔ جن میں تضائف کا علاقہ تو نہ ہو۔ مگر ان میں سے ایک کے لیے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو۔ جیسے شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کے عالم ہونے کے لیے زندگی کا ہونا اور اس کے ارادے کے لیے عالم ہونا شرط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ تیسری قسم جس میں علۃ معلول کا علاقہ ہو۔ سو اگر کسی معلول کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اس کی نفی سے معلوم کی نفی ضرور ہوگی اور اگر اس کے لیے بہت سی علتیں ہیں تو کسی ایک علت کی نفی سے اس کی نفی لازم نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی نفی کے لیے تمام علتوں کی نفی ضروری ہوگی۔

جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی تو اب ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں
مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں۔ قتل اور موت۔ قتل کے معنے ہیں۔ گردن کو دھڑ
سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کئی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے
ہاتھ اور آلہ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزا ء کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ ان کے ساتھ ایک
اور چیز بھی آملتی ہے جس کی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سو اگر موت اور قتل (جس کے معنے اوپر
بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علاقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئے
گی اور اگر قتل موت کی علت ہو اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے
موت کی نفی ضرور لازم آئے گی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوائے اور بھی سینکڑوں
بیماریاں اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ
فرض کی جائے۔ صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئے گی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے تقسیم
مذکورہ بالا کے مطابق ہیں صرف سرسری نظر سے کام لیا گیا ہے اب ہم اس مسئلہ کی اصلیت
پر غور کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعت میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا
ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں۔ ان کے نزدیک موت ایک ایسی چیز
ہوگی جس کو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری
نہیں اور حق بات بھی یہی ہے اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ قتل موت کی علت ہے کیونکہ ظاہر
میں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ ان کے نزدیک اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہوتا
اور اس کے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت بھی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت و
معلول ہونے کی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے۔ اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو جائے
کہ موت کی علتیں صرف اسی قدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں
تو ان کا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں جو پہلے بیان
کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت عام اور وسیع ہے اور اس کے سوا مخلوق کے لیے اور کوئی علت
نہیں ہے۔ اس قانون پر اگر عمیق نگاہ ڈالی جائے۔ تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص
اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے کیونکہ اجل اس وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اس کا مرنا مقرر
کر دیا ہے۔ خواہ اس وقت اس کی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف قمر ہو یا نزول باراں یا کوئی

چیز بھی نہ ہو، اسی قسم کے سب امور ہمارے نزدیک اتفاقیات کے قبیل سے ہیں جیسے کسی کے مقتول ہونے کے وقت مینہ برس رہا ہو تو اس کو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے۔

مسئلہ اس میں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ممکن ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشا بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنے لوگوں نے نہیں سمجھے اس لفظ کے تین معنے ہیں (۱) یقین جو کسی قوی دلیل سے حاصل ہو (۲) یقین جو تقلیدی طور پر ہو (۳) یقین اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ لفظ ایمان کے پہلے معنے پر بولا جانے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار بذریعہ کسی دلیل کے حاصل ہو اور پھر وہ مرگیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنے پر اس کے اطلاق کی دلیل ہے کہ اکثر اہل عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے حسان اور آپ کے ظاہری کیرکٹر کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ انہوں نے توحید پر کسی قسم کے دلائل آپ سے طلب نہیں کئے اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومن ہی سمجھتے رہے نیز خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا میں یہ نہیں بتلایا کہ ایمان میں اس قسم کی تصدیق شرط ہے اور اس قسم کی نہیں عمل پر اس کے اطلاق کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ لا یزنی الزانی وھو مومنٌ حین یزنی نیز آپ کے اس قول سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ الایمان بضعۃٌ وسبعون بابا ادناھا اماطۃ الاذیٰ عن الطریق۔

جب لفظ ایمان کے تین معنے آپ کے ذہن نشین ہوگئے تو اب اگر ایمان سے پہلے معنے مراد لیے جائیں تو اس معنے کے لحاظ سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی کیونکہ جب انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اس میں کمی بیشی کی مطلق گنجائش نہیں رہتی اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو تو وہ یقین ہی نہ ہوگا کیونکہ یقین میں کامل طور پر ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر زیادتی سے مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بے شک ایسا ہو سکتا ہے کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے معلوم ہو اور جب پھر اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آجاتی ہے جو صرف پہلے دلیل سے نہیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق تقلیدی ہو تو اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے کیونکہ ہم مشاہدہ کے

طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی و مسلمان ان تینوں شخصوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کسی کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اس کی قلبی کیفیت پر طرح طرح کی دھمکیاں اور علمی تحقیقات وغیرہ مطلق اپنا اثر نہیں ڈال سکتیں اسے ہزار کھوجوں کا توں پڑا رہتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے اس پر وہ مرمٹ جاتا ہے۔ کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اس کے معتقدات میں جنبش نہیں دے سکتی اور ایک ایسا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس کے نفس میں قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اعتقاد کی مثال بعینہٖ گرہ کی سی ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے یہ ایسی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کرنے کا وہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں۔ جنہوں نے صرف علوم اور اعتقادیات کے نام سنے ہیں اور ان کی تہ تک پہنچنا تو درکنار ان کی صرف ظاہری شکلوں کو دیکھنا بھی ان کو نصیب نہیں تو یہ چنداں بعید نہیں۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنے یعنے تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو بغیر عمل میں لائے نہیں چھوڑتے۔ ہاں یہ بات البتہ قابل غور ہے کہ آیا ایک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد میں وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور پختگی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں ہی کو تجربہ ہے جن کو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانے کا موقعہ ملا ہے یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرت طاعت سے قلب میں ایک ایسی شگفتگی اور تر و تازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ معصیت اور بے جا باتوں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی نورانیت بالکل محو ہو جاتی ہے غرض کثرت طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا ہے۔

ہر ایک انصاف پسند ضرور اس بات کو مان لے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اس کے معتقدات پر بڑے سے بڑے فصیح و بلیغ لیکچرار کی مخالفانہ تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جس کی عملی حالت بہت گری ہوئی ہو۔ کیونکہ

معمولی سے معمولی شخص بھی اس کے دل پر فوراً قابو پا سکتا ہے اور آن کی آن میں اس کے اعتقادی امور کی بجائے اس کے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کرنے کا معتقد ہو اگر کبھی اس کے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اس کو اپنی گود میں بٹھانے کا موقع ملے تو یقیناً اس کے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہفت پیدا ہو جائے گی یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو۔ اگر اس کو اس کے آگے آداب تعظیم بجا لانے کا موقع ملے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم اور محبت میں اور بھی زیادتی ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجا لانے کے لیے مامور کیے گئے ہیں۔ جن کی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا تعالیٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

مسئلہ فقہیہ اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الٰہی ایک فقہی مسئلہ ہے جس کی نسبت علم الکلام میں بحث کرنا مناسب ہے مگر تاہم ہم اس کی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کرنے کا مجاز ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ کیا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرنے والے کا چھوٹے اور بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار انبیا علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے زانی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب پینے سے منع کرنے کا مجاز ہو گا تو ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اس کے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے کیونکہ مسلمان ہمیشہ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے رہے ہیں۔ حالانکہ ان میں سے بعض متقی اور بعض فاسق اور گنہگار تھے اور ان کو نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور نہ صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں ان کو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کسی شخص کو قتل کرنے سے منع کر سکتا ہے یا نہیں ضرور کر سکتا ہے کیونکہ جب ریشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کرنے کا کیوں مجاز نہ ہو گا۔ ضرور ہو گا۔ بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص کسی فعل ناجائز کا مرتکب ہو۔ وہ اس شخص کو منع کر سکتا ہے جو ایسے

امر شنیع کا مرتکب ہو جو اس کے فعل ناجائز سے عدم جواز میں بڑھ کے ہو۔ مگر لیٹنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا۔ ان کا قول بالکل لغو ہے کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ گناہ ہے اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ سے ثابت ہے، کہ آقا خود شراب پیتا ہے مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو ہرگز یہ کام کرنے نہیں دیتا۔ اور ان کو یہ کہتا ہے کہ ہم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے، اور اسی طرح تم کو شراب سے روکنا بھی مجھ پر واجب ہے ایک امر واجب تو مجھ سے ترک ہو رہا ہے مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک کو مستلزم نہیں ہے اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز ہو تو کئی ایک خرابیاں لازم آئیں گی۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ جبراً زنا کر رہا ہے، عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھایا تو وہ کہتا ہے۔ منہ نہ کھول، کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو نامحرم کے آگے منہ کھولنا حرام ہے اور تجھ پر اگر جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ منہ سے کپڑا اٹھانے میں اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر دو چیزیں واجب ہیں۔ خود عمل کرنا اور دوسروں کو امر کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تارک ہوں مگر دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ وضو تو نہیں کرتا مگر نماز پڑھ لیتا ہوں۔ ایک کہتا ہے کہ سحری کھانا اور روزہ رکھنا دونوں مجھ پر واجب ہیں، سحری تو کھا لیتا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا۔ غرض اگر فاسق امر بالمعروف کا مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑے گا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ان کو تسلیم نہ کرے گا۔

مختصر یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کر لینی چاہیئے اور جب خود ہی عملی حالت آدمی آدمی کی گری ہوئی ہو تو دوسروں کو پند و نصیحت کرنے کا اسکو کیونکر حق حاصل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زانی کا عورت کو منہ سے کپڑا اٹھانے سے منع کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ زانی کا یہ کہنا کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ اٹھاؤ۔ ایسا کرنا تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے یا واجب ہے یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے، تو ہمارا مدعا ثابت ہے۔ اگر مباح ہے تو ایک مباح امر کے مرتکب ہوتے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اس کا یہ قول واجب اور موجب ثواب تھا، اور زنا کرتے وقت یکایک حرام ہوگیا ہے۔ اس کا یہ قول شرع کے ایک حکم کی حکایت ہے۔ اب

دیکھنا یہ امر ہے کہ حکایت محکی عنہ سے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابق ہے نماز اور روزے کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اس کے لیے شرط ہے تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی۔ بلکہ برابر گناہ اور معصیت اور سحری کھانا روزے کے لیے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے۔ جب عمل میں لایا جائے۔ جس کا کہ وہ پیش خیمہ ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لیے پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس پر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ تو محل نزاع ہے جب تک کوئی دلیل اس پر تم قائم نہ کرو صرف تمہارا زبانی کہہ دینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔

اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان بنو بعد پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا۔ بلکہ یہ بھی ناجائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہونے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونیکے بارہ میں ہدایت کرے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو۔ مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے۔

تیسری فصل

خلافت مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے۔ مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرتے چلے آئے ہیں، ہم نے بھی اس طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اس لیے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہو اگر اس کے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو وہ وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی۔

اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اس کی تہ تک پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اس کا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ کسی شے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور بس ہاں اگر وجوب کے یہ معنے لیے جائیں کہ جس کے کرنے میں فائدہ اور نہ کرنے میں دنیا میں قدرے نقصان ہو تو اس معنے کے مطابق عقلاً بھی خلیفۃ المسلمین مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں کا اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کریں گے جس پر اجماع کا دار و مدار ہے وہ یہ ہے۔ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتم بالشان کام ہے اور یہ امر خلیفۃ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفۃ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے، اس دلیل کا پہلا مقدمہ اب یہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام، انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی انتظام خلیفۃ المسلمین کے سوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے مراد لہو و لعب اور عیش و عشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لایموت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس ستر عورت

کے لیے کپڑا اور کھانے کے لیے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانروا نہ ہو تو دن میں ہزار ہا قتل ہو جائیں۔ مساکین اور غرباء کے رہے سہے مال چھین لیے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام خانہ جنگیوں اور کشت خون میں عبادت کی فرصت لوگوں کو نہ ملے۔ غرض یہ ایسی بدیہی بات ہے۔ جو محتاج دلیل نہیں۔ تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہو گیا ہے تو لاکھوں جانیں تباہ ہو گئیں۔ زراعتیں خراب کر دی گئیں۔ مویشی تباہ کیے گئے۔

دوسرا پہلو یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اپنی خواہشوں کے مطابق کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس میں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں جو دوسروں میں نہ ہوں اور جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ یہ امتیاز تب حاصل ہو سکتا ہے۔ جب انسان میں ملکی انتظام اور رعایا کی دینی اور دنیاوی تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو اور اس قسم کی استعداد کفایت شعاری اور اعلیٰ درجہ کی پرہیزگاری پر مبنی ہے اور ان کے علاوہ خلیفہ کے لیے قوم قریش سے ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الائمۃ من قریش۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے خلیفہ کے لیے تمام لوگوں سے ایک امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر ممکن ہے۔ قریش میں بھی بہت سے اشخاص ان صفتوں سے موصوف ہوں تو پھر اس معاملہ کے تصفیہ کے لیے کوئی ایسی بات ہونی چاہیئے۔ جو خلیفہ بنانے کا اصل اور صحیح معیار بن سکے اور جب ہم اس میں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بنانے کا اصلی معیار یا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی اولاد یا قریش سے کسی کو ولی عہد کر دینا یا چند ایسے سربرآوردہ اشخاص کا کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو اپنا خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جن کے اس فعل پر تمام لوگ بیعت کریں اور اس کو اپنا خلیفہ تسلیم کریں۔

اور بعض دفعہ فقط ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ لوگوں میں کشت و خون نہ ہونے پائے۔ ان کو دنیوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کیا جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریاد رسی کی جائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم

پہنچائے جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہوگا جس میں قضا کی شرطیں مفقود ہیں مگر علماء سے وہ فتویٰ لے کر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے یا اسے معزول کرنا واجب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی قسم کی شورش اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اس کی بجائے ایسے شخص کو کھڑا کرنا جس میں قضاء اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے اور اگر شورش اور جنگ کے سوا ایسا کرنا ناممکن ہو اس کو اپنی حالت پر رکھ کر اس کی اطاعت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ و جدل سے ہزارہا جانوں کی ہلاکت اور کئی ایک مویشی کی تباہی ہونی ضروری ہے جس کے درپے ہونا شرعاً ممنوع و ناجائز ہے اور ادھر قضا اور خلافت کے لیے مطلق علم ضروری ہے۔ جس کے لیے علماء کافی ہیں، اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑایا ہے۔ ویسے عدالت اور تقویٰ کی قید کو بھی اڑا دینا چاہیئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہم کو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی ہے اور عدالت کی صفت میں کونسی مجبوری ہے جس کی وجہ سے ہمیں اس میں بھی مسامحت کرنی پڑی، اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے۔ جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوا ہوتا تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا حضرت ابوبکر۔ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ تعالےٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت پر مبنی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں بعض شیعہ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا۔ مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا خلاف کیا ہے اور دیدہ دانستہ اس کی مخالفت کی ہے یہ ان کی بے وقوفی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر حضرت علی اور ان کے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ ما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ اصلی بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا اور حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علیؓ نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو

صحابہ رضی اللہ تعالےٰ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو ان کی مدح سرائی میں یہاں تک غلو سے کام لیا ہے کہ ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ گناہوں اور خطاؤں سے ان کو بالکل معصوم قرار دیا ہے اور بعض اس حد تک ان کے منہ آئے ہیں کہ ان کے حق میں دریدہ اور گندہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی مگر اہل السنۃ والجماعت جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زریں پالیسی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا اور واقعات بھی اس بات کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث نبویہ مہاجرین اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو توصیفی کلمات سے یاد فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں۔ اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم۔ (میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں جس کی پیروی کرو گے۔ ہدایت پاؤ گے) نیز آپ کا ارشاد ہے خیر الناس قرنی ثم الذین یلونہم۔ (میرا قرن ملحاظ برکات کے اچھا قرن ہے، پھر اُن لوگوں کا جو لبعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظنی سے کام لینا چاہیئے۔ بعض صحابہ کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں۔ ان میں اکثر حصہ تو لبعض شریر النفس رافضیوں کے تعصب اور ہٹ دھرمی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے۔ اور اگرچہ ان میں سے بعض باتیں صحیح ہیں۔ مگر ان کو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہیئے۔ اور تاویل سے کام لینا چاہیئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ حضرت عائشہ صدیقہ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی باتیں ہیں جن سے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہ کی نسبت یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ آپ صلح کرانے اور آتش جنگ کو بجھانے کے لیے تشریف لے گئی تھیں۔ اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی بھی اجتہادی غلطی سمجھنی چاہیئے۔

اس کے علاوہ جو جو غلط اتہامات بعض صحابہ پر لگائے گئے ہیں۔ ان میں زیادہ حصہ رافضیوں اور خارجیوں کی گپوں کا نچوڑ ہے۔ جو بالکل بے سروپا ہیں۔ بلکہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تمہارے روبرو پیش کی جائے تو پہلے اس کی صحت اسناد کی طرف توجہ کرنی چاہیئے تو اگر کسی روایت کا اسناد تمہارے نزدیک صحت کو پہنچ جائے تو اس کو کسی اچھے محل پر محمول کرو اور اگر

ایسا نہ کرسکو تو اتنا کہہ دو کہ اس میں کوئی ضرور تاویل ہے جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ مگر خیال رکھنا چاہیئے کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تمہارے دل میں نہ گذرنے پائے۔ کیونکہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہارے دل میں کچھ بدظن ہو اور تم اس پر لعن وطعن کرتے رہو اور واقع میں وہ ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہیں حسن ظن ہو اور واقع میں وہ برا ہو۔ اب تم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس حالت میں اچھا کہنا چاہیئے یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا کہلانے کے مستحق ہو گے۔

اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر تبرا بازی اور منہ آنے سے اپنے آپ کو روک رکھے تو اس کا یہ سکوت اسے کوئی ضرر نہ دے گا۔ بخلاف اس کے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کے حق میں بیہودہ گوئی اور دریدہ دہنی سے کام لے گا تو اس سے وہ یقیناً ناقابل معافی اخلاقی جرم کا مرتکب ہو گا۔ اور اپنے ایمان کو اپنے ہاتھوں سے برباد کردے گا۔

یہ تو تمام صحابہ کا حال ہے اب رہے خلفائے راشدین۔ سو وہ تمام صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں اور جیسے ان کی خلافت یکے بعد دیگرے متحقق ہوئی ہے۔ اسی ترتیب سے ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ معنے نہیں کہ ہمیں بذریعہ وحی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایزد جل وعلا کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ سب سے افضل ہیں۔ کیونکہ یہ اخبار عن الغیب ہے جس کا علم سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جن سے یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے نیچے درجہ کا ہے۔ بلکہ قرآن اور احادیث میں تمام صحابہ کی تعریف کی گئی ہے۔ اور اعمال بھی کسی کی افضلیت کا معیار نہیں قرار دیئے جاسکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جن کی ظاہری حالت بہت کچھ گری ہوئی ہوتی ہے مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی نمازی روزہ دار اور پرہیزگار ہوتے ہیں۔ مگر کسی باطنی نفاق اور خباثت کے باعث خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہماری سمجھوں میں کچھ آتا ہے اور ہو کچھ جاتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسی کی فضیلت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور وحی کا باب آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہؓ سے بڑھ کر نہ کوئی شخص آنحضرت کے حالات سے واقف ہے اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا۔ اور تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی نص کر دی اور اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے بس یہ ہے خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا معیار جس کی بنا پر اہل السنۃ والجماعۃ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے

اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے پیرووں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو ایک ہی لاٹھی سے ہانک دیا ہے اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنی چاہتے ہیں تو پہلے آپ کو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے یعنے کس شخص کی نسبت اس کے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ لگا دینا یہ ایسا امر ہے جو سماعی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا اور جس میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ کسی کو کافر کہنے کے یہ معنے ہیں کہ یہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ اس کے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس کو مسلمان عورت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا مال اور جان معصوم نہیں وغیرہ وغیرہ نیز اس کا قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے اور عقل کے ذریعے کسی کا جھوٹا ہونا یا اس کے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کسی کا مومن یا کافر ہونا اور اس قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں اور جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ میں جائے گا۔ ویسے شرع سے اس کا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا۔ یعنی کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائے گا۔

ہاں۔ جھوٹ کا سچ ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا بیشک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں دیکھنا تو یہ ہے کہ یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اس بات کا علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیر نظر رکھنی چاہیئے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے اور جب کسی کا کافر ہونا بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ حقیقت

میں کفر کا معیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہے جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ پہلا مرتبہ یہودیوں نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ ان کا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور یہی ایک کفر ہے جس کو نص سے ثابت ہونے کا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) اور دہریہ (منکرین صانع) کی تکذیب کا ہے۔ یہ تکذیب پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑھے ہوئے ہیں کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے تو قائل ہیں اگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں اور براہمہ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں۔ اور ادھر براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں اور دہریہ سرے سے خدا ہی سے انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تو قائل ہیں، لیکن ساتھ ہی ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے، جو نصوص شرعیہ کے مخالف ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیشک نبی برحق تھے اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپ کی غرض یہ تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت کی اصلاح ہو جائے۔ مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدائی اسرار کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ اس لیے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفر کہلاتے ہیں۔ اگرچہ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دھبہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں ان کو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے اور یہی تین مسئلے ان کے نزدیک معرکۃ الآرا مسئلے کہلاتے ہیں۔

۱۔ جس طریق پر اہل السنۃ والجماعت حشر کے قائل ہیں۔ اس سے انکار۔

۲۔ خداوند تعالیٰ کلیات کو جانتا ہے، جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا علم صرف عقول عشرہ ہی کو ہے۔

۳۔ عالم قدیم ہے اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی ہے۔ تقدم زمانی نہیں ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں، کیونکہ ان کے یہ تینوں مسائل نصوص قطعیہ سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ چوتھی مرتبہ فرامنہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے اس قسم کے لوگ جھوٹ کو خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلا مصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ان کا خیال یہ ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کو مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے خلاف دیکھتے ہیں۔ وہاں اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتی الوسع کافر نہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جانیں مباح کر دینی جو روبقبلہ ہو کر نماز ادا کرتے اور زبان سے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں۔ کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ اگر ہزارہا کافروں کو کافر نہ کہا جائے۔ بلکہ ان کی نسبت خاموشی اختیار کی جائے۔ تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اس کے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اُمرت اَن اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)

اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط و تفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اس کے کہ اس مختصر سی کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ طرح طرح کے فتنوں اور شورشوں کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔ کیوں کہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور ضد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں۔ خیر ان کا جو جی چاہے سو کریں۔ ان کو کافر نہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ کفر کی بنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر ہے تاویل کفر کا باعث نہیں ہو سکتی اور نہ اس کا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً تو تکذیب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ تواتر ثابت ہے شلاً کوئی کہے کہ نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبوی اُسے دکھائی جائے تو کہہ دے کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثابت ہونا مسلّم نہیں۔ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہو اور بعد میں اس میں تحریف کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلّم نہیں کہ مکہ (معظمہ) و کعبہ کہاں ہے اور جس مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی

جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فریضہ حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جس کا ذکر قرآن اور احادیث میں آیا ہے اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جا کر فریضہ حج ادا کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہیئے۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی تکذیب واقع ہوئی ہے جو تواتر سے ثابت ہیں۔ اور جو امور تواتر سے ثابت ہوں ان کے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ معتزلہ بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں مگر ان کے انکار اور ان کے انکار میں بعد المشرقین ہے کیونکہ جن باتوں پر ان کے انکار کی بنا ہے ان کا سمجھنا ہر کہ ومہ کا کام نہیں۔ ان کی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان ہوتے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اس کو تواتر سے یہ امور نہ پہنچے ہوں اور وہ ان سے انکار کرے تو جب تک تواتر کے ذریعہ اس کو یہ امور نہ پہنچ لیں اس کو کافر نہ کہا جائے گا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہو گا۔ اور اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی مشہور غزوے یا مثلاً حضرت حفصہ بنت عمر کے ساتھ آپ کے نکاح یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اسے کافر کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا جس پر اسلام کا دار و مدار ہو اور جس پر ایمان لانا ضروری ہو بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے بھی کفر لازم نہیں آتا کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے شبہے ہیں۔

چھٹا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور تواتر سے ثابت شدہ امور کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں مثلاً نظام اور اس کے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خطا ممکن ہے کیونکہ اس کے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے۔ جس میں تواتر کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو نظام کے آگے جس قدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ ان کی تاویل کر دیتا ہے اور تم نے اپنے اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے کیونکہ کل تابعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور اس کے خلاف کرنا ناجائز ہے۔ اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے۔ تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے کیونکہ

عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لَا نبی بَعدِی اور خدا تعالیٰ کا خاتم النّبیّینَ پیش کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ حدیث میں نبی کے معنے رسول کے مقابل ہوں اور النّبیّین سے اولوالعزم پیغمبر مراد ہوں یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اولوالعزم پیغمبر نہیں آئے گا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ النّبیّین کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام میں تخصیص بھی ممکن ہے۔ اس قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ الفاظ ان پر صاف دلالت کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جن میں بظاہر خدا کی ایسی صفتیں مذکور ہوئی ہیں۔ جو ممکنات کی صفتوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دور از قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ہاں اس شخص کی تردیدیوں ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے۔ لا نبی بعدی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق انبیاء ہیں۔ غرض ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی اجماع کا منکر ہے۔

ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دیئے ہیں جو بمنزلہ اصول کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف فروع پر حاوی ہے اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے اور یہ ایسا فعل ہے جو تکذیب کے ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی تکذیب ہے۔ ہاں بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشارے سے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے، جو اس کی قطعی طور پر دلالت کرتا ہے اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کی نیت ان کو سجدہ کرنے کی نہیں ہوتی اس کی مثال بعینہ ایسی ہے۔ جیسے کافر نماز با جماعت ادا کرے اور ہمیں پختہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجباتِ کفر کے اسی قدر بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور ان کے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا

ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہانے ان کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور متکلمین نے بھی (اس وجہ سے کہ علم کلام سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہے) ان پر کوئی روشنی نہیں ڈالی۔ اور بعض نے اس لیے ان پر کوئی توجہ نہیں کی کہ ان کا علم فقہ سے تعلق ہے۔ کیونکہ اگر موجبات کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر جھوٹ اور جہالت پر مبنی ہیں تو بے شک علم کلام کے دائرے میں آجاتے ہیں۔ لیکن اگر ان کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ ان کے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہوں گے۔

ختم شد

کتابت: محمد اشفاق زاہد پسروری